

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
UNIDAD DE POST-GRADO



**LOS PASTORES DE ORURO, MEDIADORES
CULTURALES DURANTE LA COLONIA
TEMPRANA**

**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES -
HISTORIA**

**AUTORA
XIMENA MEDINACELLI G.**

**ASESOR
JÜRGEN GOLTE**

**LIMA – PERÚ
2006**

AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar expresado mi profundo agradecimiento a muchas personas e instituciones que me han permitido llevar adelante este trabajo, que para mi ha sido de largo aliento. En primer lugar al Instituto de Estudios Bolivianos, de la Universidad Mayor de San Andrés de cuya planta docente formo parte. Gracias a este instituto pude acceder al apoyo de la cooperación sueca ASDI/SAREC, sin cuya visión sobre la importancia de la investigación y apoyo económico, este trabajo hubiera sido imposible. A sus directores Dr. Walter Navia y Juan Carlos Orihuela por la tranquilidad institucional que brindaron para poder avanzar en la investigación y redacción de la tesis. Asimismo a los estudiantes del IEB que me apoyaron mucho más de lo que se imaginan. A Lourdes Uchanier y Roger Mamani, expertos en paleografía y estudiantes brillantes.

También a la Universidad de San Marcos, que me acogió como alumna del doctorado con una calidez que va más allá de lo académico. Quiero agradecer particularmente a sus docentes, Maria Emma Manarelli, Manuel Burga, Cristóbal Aljovín, Carlos Contreras, Rodrigo Montoya, Antonio Zapata, Fernando Fuenzalida y sobre todo a Jürgen Golte, gracias a cuya lucidez en los temas andinos, me acerqué a los pastores. Pero también gracias a su calidad humana.

Asimismo Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) que me otorgó una beca para poder dar continuidad al trabajo de investigación. En esta institución particularmente a sus directores Jean Vacher y Henry Godard y al personal de la biblioteca que a la distancia me solucionó problemas de acceso a publicaciones.

A mis colegas y amigas de la Coordinadora de Historia, a Magdalena Cajías la cuarta doctorante de historia y a Rossana Barragán, compañera y amiga entrañable. A Marcela Inch, directora del Archivo Nacional de Bolivia, por su excelente trabajo y colaboración, asimismo al personal del archivo. A Therese Bouysse que me escuchó varias veces y me dio certeros consejos ya Tristan Platt que me facilitó su artículo inédito y me provocó a profundizar el tema de Paullu Inca. También a mi amigo y

colega Pablo Quisbert, con quien podíamos pasar horas en el autobús o en la cola del banco hablando de Potosí colonial. Asimismo a Laura Escobari, especialista en historia colonial, que generosamente me facilitó documentos inéditos.

Pero especialmente a mis amigas compañeras de doctorado. Durante los meses de clases y de estadía en Lima, afianzamos antiguas amistades y creció enormemente el cariño hacia mis compañeras y colegas, María Luisa Soux y Pilar Mendieta, con quienes compartimos preguntas, intereses y angustias de la investigación. Creo que he ganado dos hermanas más.

Y aquí a mi femenina familia, de cuatro hermanas, Verónica, Carola, Deborah y Xenia, cada una en su estilo y a su manera, me da dado el soporte necesario para continuar el a veces agotador trabajo y las ausencias de la familia. A Julio y Bethsy, mis padres amados, por escucharme desde su valiosa experiencia de vida. A mi marido que se hizo cargo de los hijos con entusiasmo en las constantes ausencias y por último, pero principalmente a mis tres hijos, cada uno tan especial y amado.

Aquí queda este trabajo de muchos años y muchos anhelos.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

DESCUBRIENDO A LOS PASTORES: MOVILIDAD, MEMORIA Y POLÍTICA

1.	INTRODUCCIÓN GENERAL	1
1.1.	Oruro, región de pastores	3
1.2.	Nuestra propuesta	5
1.3.	Algunos modelos de funcionamiento de las sociedades pastoriles	5
1.3.1.	Movilidad carvánica de Núñez y Dillehay	6
1.3.2.	Browman 1979	12
1.3.3.	El mundo nómada pastoril según Khazanov	13
1.3.4.	Relacionando las propuestas de Núñez y Dillehay con la de Khazanov	17
1.4.	Acerca de las fuentes	19
1.5.	Contenido de la tesis	19

CAPÍTULO I : LOS PASTORES EN LOS ANDES: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO ENSAYO BIBLIOGRÁFICO DE ETNOGRAFÍA E HISTORIA

1.	INTRODUCCIÓN	25
2.	ESTUDIOS DE ETNOGRAFÍA	26
2.1.	Presentación	26
2.2.	El primer ciclo 1964 - 1983	27
2.2.1.	Balance del primer ciclo 1964-1983	37
	▪ Consolidación de la importancia del pastoreo en los Andes	
	▪ Un periodo de enfoques globales	
	▪ Apertura de estudios relacionados con la articulación inter-regional y los intercambios.	
2.3.	El segundo ciclo 1983 – 2003	40
2.3.1.	Balance del segundo ciclo	56
	▪ Un primer elemento de debate: la antigüedad histórica de los pastores especializados	
	▪ Estudios de Perú, Bolivia, Argentina y algo de Chile	
	▪ Ubicación espacial de los grupos de pastores estudiados.	
	▪ El rol del intercambio en las economías pastoriles.	

3	ESTUDIOS DE HISTORIA	60
3.1.	Presentación	60
3.2.	El primer ciclo de los '60 a los '80	63
3.2.1.	Balance del primer ciclo de estudios de historia.....	71
	▪ De los desafíos planteados por las visitas de Chucuito y Huanuco	
	▪ Nuevamente acerca de la antigüedad histórica y el papel de los pastores	
3.3.	El segundo ciclo a partir de los '80	72
3.4.	Balance general de los estudios históricos	87
3.4.1.	De las fases historiográficas	87
3.4.2.	Las perspectivas acerca del mercado	88
3.4.3.	Debate implícito sobre control vertical	89
3.4.4.	Los aportes y los vacíos	90
4.	COMETARIOS AL CAPÍTULO	91
	• Relación antropología – historia. El rol del intercambio en las economías pastoriles.	

CAPÍTULO II : UNA MIRADA RETROSPECTIVA: LLAMEROS CARAVANEROS Y EL FUNCIONAMIENTO DEL ESTADO INCAICO

1.	INTRODUCCIÓN	93
2.	LOS PASTORES EN EL FUNCIONAMIENTO DEL ESTADO	95
2.1.	Animales de carga y de comida	98
2.2.	Acceso a pastizales y propiedad del ganado	99
3.	PASTORES Y PASTORES	105
3.1.	Pastores especialistas ligados a la élite incaica	108
3.2.	Mitmas y yanas como pastores	110
3.3.	Parcialidades de pastores	111
3.4.	Etnias pastoriles bajo el dominio incaico	113
3.4.1.	Choquelas o larilari	114
3.4.2.	Etnias pastoriles	116
3.4.2.1.	Propiedad del ganado en etnias pastoriles	118
3.4.2.2.	Tributo de las etnias pastoriles. El caso lupaca .	121
4.	MOVILIDAD, TRANSPORTE E INTERCAMBIO	127
4.1.	Los límites del modelo de control vertical	128
4.2.	La administración de la movilidad y el intercambio	133
4.3.	Los Q'atus	136

5.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	141
----	-------------------------------	-----

CAPÍTULO III :LLEGAN LOS VIRACOCHAS: CHARCAS FRENTE A LA INVASIÓN ESPAÑOLA

PRIMER INGRESO: ABRIENDO CAMINO HACIA EL COLLASUYO.....	143
---	-----

1.	DESDE LA MUERTE DE ATAHUALLPA	144
2.	ENTRA EN ESCENA MANCO INCA	146
3.	LOS ESPAÑOLES SE DISPERSAN. ALMAGRO AL COLLASUYU	147
4.	EL TERRITORIO ÉTNICO DEL COLLASUYU	150
5.	"JORNADA" HACIA EL COLLASUYU	151
5.1.	Vilac Umu	154
5.2.	Paullu Topa Inca entra en escena	154
5.3.	¿Un Inka del Collasuyu?	158
6.	EL INGRESO AL COLLASUYU. LOS SEÑORES DEL SUR	160
6.1.	La gente del Collao	161
6.2.	Copacabana y Apu Chalco Yupanqui	163
6.3.	Chuquiago	167
6.4.	Paria	169
7.	ALMAGRO Y LOS MALLKUS DE CHARCAS	173
7.1.	Aullagas	175
7.2.	El sur del Poopó	176
7.3.	Tambos	178
7.4.	Tupiza	181
7.5.	De Tupiza en adelante	184
8.	REGRESO DE ALMAGRO Y CERCO A LA CIUDAD DEL CUZCO	187

SEGUNDO INGRESO: LOS PIZARRO Y LA RESISTENCIA ABIERTA

9.	LA PRIMERA "GRAN REBELIÓN"	191
10.	LA SEGUNDA REBELIÓN	192
10.1.	Tisoc	192
10.2.	Pocona o Incallajta	193

11.	LA RESISTENCIA DEL COLLASUYU	194
11.1.	Pizarros en la zona del lago Titicaca	195
11.2.	Enfrentamiento en el Desaguadero	196
12.	INGRESO DE LOS PIZARRO A LA REGIÓN DE CHARCAS, EL SUR DEL SUR	197
12.1.	La resistencia en Cochabamba y Pocona	198
12.2.	Buscando romper la resistencia del Collasuyu	202
13.	VERSIÓN DE LAS FUENTES LOCALES.....	202
13.1.	Los señores del sur se rinden	203
14.	INGRESO A LAS MINAS DE PORCO Y POSIBLE FUNDACIÓN DE CHUQUISACA	204
15.	COMETARIOS AL CAPÍTULO	207

CAPÍTULO IV : DIALOGANDO CON LOS DIOSES, TERRITORIO Y MEMORIA EN CARANGAS. SIGLO XVI

1.	EL ESPACIO CARANGA	211
1.1.	El territorio Caranga	212
1.2.	El paisaje.....	217
1.3.	Acerca de las fuentes	229
1.4.	Territorialidad dispersa: Propuesta acerca de la organización del espacio	233
2.	TRÁNSITO HACIA LA COLONIA TEMPRANA	235
2.1.	Acerca de la territorialidad dispersa y la discontinua	235
2.2.	Las estancias	244
2.3.	La <i>marka</i> : Pueblos intermedios y pueblos mayores	252
2.4.	Las parcialidades	257
2.5.	Santos católicos y huacas andinas: adecuando el orden religioso y espacial	260
2.6.	Los gritos de la naturaleza, cambios en 1600	267
3.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	272

SEGUNDA PARTE

LOS PUEBLOS PASTORES EN UNA SOCIEDAD DE MERCADO

CAPÍTULO V : PASTOREO Y MINA EN POTOSÍ COLONIAL

1.	INTRODUCCIÓN.....	276
2.	POTOSÍ, ORURO Y LA MITA	280
3.	POTOSÍ: LA CIUDAD ANDINA	287
3.1.	El qato del metal	290
3.2.	La élite indígena en Potosí	293
3.3.	Los Incas en Potosí, pallas y yanaconas	297
3.3.1.	Los Yanaconas en Potosí: uno de los sectores más dinámicos.....	302
5.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	306

CAPÍTULO VI : LOS CACIQUES CARAVANEROS Y COMERCIANTES

1.	INTRODUCCIÓN	309
2.	LOS LUPACA Y LA ECONOMÍA PASTORIL.....	310
2.1.	El tributo a Cari y Cusi según Garci Diez	314
2.2.	Los lupaca y el mercado potosino	322
3.	LOS CACIQUES COMERCIANTES EN EL SIGLO XVII	324
4.	DIEGO CHAMBILLA	325
5.	LOS NEGOCIOS DE CHAMBILLA.....	326
5.1.	Las mercancías	327
5.2.	El capital de partida.....	329
5.3.	Los saberes andinos	331
5.4.	La mano de obra.....	334
5.5.	Redes sociales	339
5.5.1.	La familia inmediata: mestización e intermediación	341
5.6.	Las caravanas de transporte	345
5.7.	La lógica comercial de Chambilla	352
5.8.	El ciclo comercial cacical	355
6.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	358

CAPÍTULO VII : LOS QUILLACAS Y LA RECREACIÓN DE NICHOS ECOLÓGICOS

1.	INTRODUCCIÓN	361
2.	LA ESTRATEGIA TERRITORIAL	362
3.	LOS QUILLACAS Y LAS MINAS	372
3.1.	Los quillacas en Potosí	374
3.2.	La estrategia quillaza: recomposición de un nicho ecológico	376
3.3.	El caso del cerro de Turqui	378
4.	LOS QUILLACAS Y ASANAQUES, POTOSÍ Y LA SAL	386
4.1.	Un “negocio peligroso”	387
4.2.	Cronología de un trajín	390
4.2.1.	Primera etapa: en manos de españoles con apoyo estatal	390
4.2.2.	Segunda etapa: el suministro en manos de <i>guacchas</i> y <i>cumiris</i>	391
4.2.3.	Tercera etapa: el tiempo de los intermediarios	394
5.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	397

CAPÍTULO VIII :PASTOREO Y MINA EN ORURO COLONIAL

1.	LA VILLA DE ORURO	401
1.1.	Oruro, mina y santuario del Inca	406
2.	ORURO: CENTRO PRODUCTOR DE PLATA	409
2.1.	Desarrollo de la mano de obra en el siglo XVII	413
3.	LA MINA Y SU ENTORNO	419
3.1.	La importancia de las llamas en el trabajo minero	420
3.2.	Los insumos para las minas	425
3.3.	La circulación de bienes	427
4.	¿ORURO, LA NUEVA MARKA COLONIAL?	436
5.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	443

CAPÍTULO IX : RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL ESPACIO ORUREÑO

1.	URUS, SORAS Y CASAYAS: PREGUNTAS A LA HISTORIA	445
1.1.	Los soras y la conquista inca	446
1.2.	Composición interna del “Señorío Sora”	449
1.3.	La relación uru - aymara en la región.....	453
1.4.	Reducciones y capacidad tributaria	457
2.	TERRITORIALIDAD DE LOS CASAYAS.....	459
2.1.	El territorio altiplánico	459
2.2.	El amojonador inca Casiri Capac	462
2.2.1.	La memoria viva	464
2.3.	Estancias de ganado	469
2.4.	Tierras de valles: de los incas a los jueces compositores de tierras	475
2.5.	Sicaya de los casayas	480
2.5.1.	La hacienda de Sicaya	484
2.5.2.	Tierras de urus y casayas en los valles: un proceso diferente.....	485
2.6.	Articulando espacios	489
3.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	490

CAPÍTULO X:ADMINISTRANDO LA MOVILIDAD,ORURO Y SUS REGIONES A FINES DEL SIGLO XVII

1.	BUSCANDO CONTROLAR LA MOVILIDAD.....	496
1.1.	La visita de La Palata y la región orureña	501
1.2.	Incas en Oruro colonial	502
1.3.	Los yanaconas	503
1.4.	Situación de los forasteros y yanaconas	504
2.	LA MOVILIDAD VISTA DESDE LAS PROVINCIAS	511
2.1.	Carangas	512
2.1.1.	Los ausentes de Carangas	513
2.1.2.	La estrategia móvil de los carangas	518
2.1.3.	La élite indígena de Carangas	523
2.2.	Toledo	525
2.2.1.	La Visita de La Palata en Toledo	525
2.2.2.	¿A dónde se dirigieron los casayas?	529
2.3.	Challacollo	531
2.4.	Estancias de Guancané y Pazña	535
2.5.	Poopó	542

2.5.1.	El mercado regional	546
2.5.2.	Repensando Poopó	547
3.	COMENTARIOS AL CAPÍTULO	548
XI CONCLUSIONES		551
BIBLIOGRAFÍA		565
DOCUMENTOS CITADOS		

RESUMEN

Pensar que el altiplano es una tierra de pastores implica un cambio de perspectiva que pensamos nos puede ayudar a comprender muchas de las particularidades de la cultura andina y de su capacidad de insertarse y negociar con la sociedad colonial. Nuestra propuesta es pues, estudiar la cultura pastoril andina en la colonia temprana y su articulación a una sociedad de mercado.

Tomando como referencia a autores como Khazanov que estudia a los pastores del mundo y a Núñez y Dillehay que se concentran en la propuesta de un modelo “giratorio caravanero” proponemos que la cultura pastoril es distinta a la agricultora y sedentaria. Por esto pensar en una cultura pastoril implica sobre todo pensar en la capacidad de los pastores de moverse por un territorio y circular entre culturas. Entonces la tesis lidia principalmente con esta propuesta y se aproxima a diversos momentos y circunstancias de la historia colonial temprana para entender las características de los pastores andinos en tiempos coloniales, pero particularmente los pastores de Oruro. Las sociedades nómadas, como las llama Khazanov, tienen algunas características que se acercan mucho a lo planteado en el modelo de la circulación caravanera de Núñez y Dillehay:

- 1- Se trata de sociedades con baja diferenciación interna y por tanto tienden a la no-especialización.
- 2- Sin embargo las sociedades pastoriles, incluyendo los pastores nómadas fueron cultural e ideológicamente dependientes de las sociedades sedentarias
- 3- Escasa centralización política, lo que promueve a su vez una amplia difusión de la participación cívica , política y militar.
- 4- La vida urbana no era esencial para los nómadas
- 5- Mantienen una combinación de propiedad comunal de los pastos con la propiedad familiar del ganado.
- 6- El mantenimiento de unidades de clan es esencial y esto a su vez perpetua la propiedad colectiva de la tierra.
- 7- Se las suele designar como sociedades con organización "*segmentaria*" como la preeminencia de práctica colectiva y mutua ayuda en la autodefensa.
- 8- Quizás lo mas importante es que los nómadas nunca pudieron existir por si mismos sin un mundo de afuera y sus sociedades no-nomádicas, con sus distintos sistemas de economía.
- 9- Una paradoja inherente a la función global de las sociedades nómadas pastoriles es que a pesar de ser sociedades básicamente conservadoras, con bajos niveles de innovación tecnológica, han ejercitado una influencia transformadora en las sociedades sedentarias.

PRIMERA PARTE

DESCUBRIENDO A LOS PASTORES: MOVILIDAD, MEMORIA Y POLÍTICA

**MEDIADORES DE ALTURA
PROYECTO DE ORDEN SOCIAL DE LOS LLAMEROS DEL SUR ANDINO
SIGLOS XVI-XVII**

1. PRESENTACIÓN

Los pastores están aquí, incluso atravesando periódicamente las ciudades andinas pero nos pasamos de largo, como si fuera un dato que no afecta a nuestro acelerado mundo. Saramago, premio Nóbel de literatura en un artículo muestra que, aunque a los ojos de la mayoría no sea evidente, estamos viviendo un cambio de era en el que muchas de las formas de vida que han durado siglos, sino milenios, van desapareciendo. Algunas de las cosas que desaparecen ante nuestros ojos son una cantidad de oficios que antiguamente eran centrales para el desarrollo de la vida. Pensamos que uno de estos modos de vida parece ser el de los pastores, el pastoralismo.

En el mundo moderno, la política estatal de la mayoría de los países ha sido contraria a los intereses de los pueblos pastores. Esta, por lo menos es la imagen que nos dan expertos en el tema:

*En Sudáfrica, Suecia, Lesoto, Botswana y Zimbabwe, el gobierno colonial no solamente limitó la tierra disponible a los pastores indígenas, sino que asimismo cortaron sus movimientos. En Kenia, los Maasai y otros pastores perdieron una parte considerable de sus pastos durante y después del periodo colonial. La pérdida fue causada, primero por los asentamientos blancos y luego por una expansión gradual de los agricultores indígenas dentro de la tierra de los Maasai y por la creación de reservas salvajes. Una política similar fue llevada adelante por muchos gobiernos de países del Cercano y Medio Oriente. Por ejemplo en **Irán** la ley de Reforma Agraria de 1962 -63 proclamó que las tierras no cultivadas, incluidos los pastizales, debían ser inscritos a nombre del Estado. En **Siria**, en 1958, el gobierno declaró que toda tierra no cultivada de la estepa y desierto eran tierras de propiedad pública e impulsaron la agricultura en áreas ocupadas por los pastores¹ (Khazanov 1994: xlv)*

En los Andes, ni siquiera conocemos el proceso histórico de los pueblos pastores, incluso nos preguntamos si realmente existieron como tales. Y a pesar de esto, los estudios etnográficos dan cuenta de que aquí y allá diversos grupos, siguen practicando viajes con sus caravanas de llamas o a veces las han sustituido por mulas y burros. Así, como a contrapelo con la modernización, diversos datos de otras partes del mundo parecen mostrar algo distinto como cuando en alguna época del año Madrid tiene que proteger sus parques para el paso del ganado lanar o un programa de televisión recoge testimonio de grupos de pastores en Italia. Asimismo hoy nos encontramos en la avenida Costanera de La Paz con una recua de llamas blancas llegando de quién sabe dónde, o se realizan ferias itinerantes a lo largo del altiplano boliviano que culminan en la feria de Ramos en la ciudad de El Alto donde se comercia con ganado o, finalmente, los vemos transitando a un ritmo que no parece del siglo XXI entre los tanques norteamericanos en Irak.

Autores como Khazanov que han dedicado una vida a su estudio sostienen que en la actualidad el pastoralismo móvil simplemente ya no puede mantener su forma de vida tradicional y tendrá que ajustarla, a pesar de la resistencia de diversos grupos en distintas partes del mundo, pues el costo de la ruptura de un modo de vida es muy alto. El pastoralismo móvil, entonces representó, y quizás aún representa, una forma alternativa de civilización que está en vías de desaparición ante un mundo globalizado, donde a veces la

¹ Todas las citas de esta obra son traducción nuestra de la versión en inglés.

alternativa es la de convertirse en museos vivientes para turistas y románticos para quienes el incambiable pastoralismo representa "el otro".

Lo cierto es que las sociedades pastoriles desde hace mucho tiempo se van transformando en sociedades de distinto tipo y es nuestro propósito conocer parte de este proceso a partir del contacto de la sociedad andina con la europea.

No sabemos si este trabajo podrá aportar al reconocimiento de esta forma de vida tal vez en extinción, pues es probable que en verdad estemos viviendo un proceso de pérdida irreversible, sin embargo, por lo menos será un testimonio del pastoralismo mirado en un momento de profundas transformaciones. No podemos pensar que por estar en vías de desaparición, este sistema de vida no ha tenido un rol de primer orden en la creación de la sociedad andino-colonial y es lo que intentaremos mostrar en la tesis. En el análisis final no quisiéramos tratar el tema como algo raro e inusual sino más bien como algo global en sus consecuencias. Quizás esta es la principal diferencia de una perspectiva antropológica y otra histórica

1.1 Oruro, región de pastores

Nuestro interés en los pastores de llamas surgió en primer lugar de la elección de la región de Oruro como área central de trabajo, y particularmente la zona del lago Poopó. A medida que estudiábamos esta región altiplánica, que inicialmente nos pareció una prolongación del altiplano circuntitica, fueron emergiendo interesantes e importantes diferencias en relación tanto con esa región como con el norte de Potosí que se ubica hacia el sudeste de Oruro. La principal diferencia es un medio geográfico mucho más seco y menos apto para la agricultura y en cambio sí dominado por una parte por los pescadores urus y por otra por los llameros que no tenían en general una adscripción étnica clara. Hace algunos años este tema, la relación entre identidad étnica y actividad económica, hubiera sido una pregunta central, creemos que ahora las preocupaciones se refieren no tanto a estructuras como a procesos históricos, por lo que este tema queda solamente señalado.

La otra vía de interés en las sociedades pastoras andinas provino de la lectura de la propuesta del "*modelo caravanero*" que elaboraron los arqueólogos Núñez y Dillehay cuya base está en las sociedades pastoras móviles gracias a las lecturas sugeridas en el curso del Dr. Golte.

Estas lecturas nos plantearon la posibilidad de estudiar una sociedad pastoril que compartía su territorio con otras de pescadores y también agricultores lo cual significa interesantes posibilidades de lectura de la historia de las sociedades andinas al mismo tiempo que algunos problemas para su estudio. ¿Hubo sociedades pastoriles en el mundo andino prehispánico? ¿Cuáles fueron estas características y cómo se insertaron en el sistema colonial? ¿Qué estudios hay al respecto? ¿Qué caracteriza a una sociedad pastoril y cuáles serían sus particularidades en los Andes? ¿Cuáles son las formas y las consecuencias del paso de una economía pastoril de subsistencia a una economía monetaria? ¿Cómo se articularon a ella? Estas preguntas puede merecer respuestas de tipo económico, pero también social y cultural².

En esta perspectiva pretendemos realizar un estudio histórico que se inicie en el periodo colonial y abarque hasta mediados del siglo XVII aproximadamente cuando las composiciones de tierras definieron los territorios que tendrán vigencia durante el resto del periodo colonial. Nos concentraremos en los pastores de llamas de la región de Oruro discutiendo sus características y su proceso de participación en la sociedad colonial. Sin embargo, el trabajo de archivo que ya hemos iniciado nos plantea la posibilidad de tomar en cuenta para ciertos procesos a otras etnias pastoriles del altiplano.

Como hipótesis de trabajo planteamos la posibilidad de que los pastores andinos constituyan un sector de la sociedad con dos características esenciales.

² Las transformaciones de las sociedades pastoriles, la pérdida del control de su ganado, la alienación del control de sus tierras pueden contribuir a un serio desequilibrio ecológico como se ha demostrado para lugares como África del Este o zonas áridas de la ex Unión Soviética. Sin embargo la dimensión ecológica será tratada sólo marginalmente en nuestro estudio.

- 1) Una colectividad sumamente móvil, que en algún momento fue parte de una sociedad seminómada.
- 2) Que a pesar de que se los ve, y ha visto, como uno de los sectores profundamente tradicionales, por su carácter móvil, se constituyen en mediadores culturales por excelencia.

1.2. Nuestra propuesta

Debido al tema elegido, los *pastores de puna* (Flores Ochoa no pudo haber elegido un mejor título para su libro), nuestro enfoque necesariamente tiene que relacionar los estudios de distintas disciplinas. El enfoque general está planteado más que por una metodología particular, por un punto de vista diferente a la mayoría de los estudios históricos sobre los pueblos indígenas. Pero como los pastores son una sociedad en si misma compleja y con muchas expresiones culturales, políticas y económicas, nuestra atención se concentra en uno de los aspectos que los definen: la movilidad. Y a partir de ésta otros elementos concomitantes como la calidad de mediadores entre culturas, de punas y valles así como entre ciudades, minas y campo.

Elegimos entonces, trabajar la región de Oruro entre los siglos XVI y XVII pero como el tema es la movilidad, también tocamos regiones como Cochabamba y Potosí e incluso en un capítulo optamos por un ejemplo de Chucuito.

Para el enfoque tomaremos como orientación a dos textos principalmente, el de Núñez y Dillehay, sobre los llameros caravaneros y el de Khazanov sobre los nómadas y el mundo de afuera. De manera secundaria el de Browman.

1.3. Algunos modelos de funcionamiento de las sociedades pastoriles

Debemos comenzar este explicando los motivos por los que hemos tomado en cuenta estudios de arqueología para nuestro trabajo. Como ya indicamos, los incluimos porque presentan algunos modelos de funcionamiento de la sociedad andina que toman como

elemento central a los pastores andinos. De esta manera los resultados de una disciplina pueden utilizarse como hipótesis para el trabajo en otra distinta, como propone Parssinen³. (Pärssinen 1997)

Saliendo del esquema por disciplinas, incluimos en esta sección un resumen de las propuestas de los arqueólogos Núñez y Dillehay y luego de Browman, así también la de Khazanov acerca de las sociedades nómadas pastoriles porque complementa de manera importante las propuestas.

1.3.1 Movilidad carvánica de Núñez y Dillehay

La propuesta de Núñez y Dillehay intenta diseñar un modelo, dice Núñez:

... esquema de reconstrucción dinámico, capaz de reconstruir las complejas situaciones de movilidad humana más allá del estático criterio arqueocentrista. Hombres que neutralizan espacios. Hombres que perciben la residencia a través de desplazamiento. Hombres andinos en movimiento para subsistir y exceder, que se especializan en el tráfico con recuas de llamas y transforman la ecología. Aparejan lo de arriba con lo de abajo... Contactan el altiplano con el Pacífico, la puna con los valles serranos, gentes con gentes. (Núñez 1996: 43)

La maduración de su propuesta tiene por lo menos unos 20 años ya que sus primeros trabajos al respecto datan de 1974. Posteriormente en 1979 publicó conjuntamente con Tom Dillehay (Núñez y Dillehay 1979) un trabajo que es un modelo que permite comprender de una manera alternativa el funcionamiento de la sociedad andina en tiempos prehispánicos. Finalmente elaboró su tesis doctoral en 1984 (Núñez 1984). En 1996, en un libro que recoge las ponencias presentadas en el coloquio sobre la "*Integración Andina*"⁴, Lautaro

⁴Coloquio que tuvo lugar en San Pedro de Atacama y fue realizado como una reflexión a propósito de la conmemoración de los 400 años de la llegada de Colón a América. Xavier Albó et al *La integración surandina cinco siglos después*. Corporación Norte Grande, Taller de estudios andinos, Universidad Católica del Norte de Antofagasta y Centro Bartolomé de Las Casas. Cuzco, 1996.

Núñez presentó nuevas reflexiones y expectativas en relación a su propuesta de la denominada "*Movilidad Caravánica*".

Nuestro interés es elaborar un resumen de su extensa propuesta tomando en cuenta los elementos que constituirían el modelo de "*Movilidad Caravánica*" o "Movimiento Giratorio Caravanero" para estudiar sus aplicaciones y límites en nuestra zona de estudio en el periodo colonial.

MODELO DEL MOVIMIENTO GIRATORIO CARAVANERO EN LOS ANDES CENTRO-SUR

El modelo de circulación de caravanas propuesto por Núñez y Dilehey formula una lectura alternativa de la historia prehispánica para los Andes Centro - Sur. En cierta medida es una respuesta a lo que Núñez llama una "*debilidad de la arqueología andina*" que es la de sobrevalorar el sedentarismo y el urbanismo que permitió explicar mejor las sociedades costeñas prehispánicas de los Andes del norte que las del sur. Esta propuesta dialoga con la del control vertical de Murra y la flexibiliza. Asimismo lo hace con la propuesta de Browman⁵ sobre el Modelo Altiplánico de integración económica planteándole unos límites.

En el primer caso Núñez sostiene que:

El modelo de "verticalidad" de Murra (1972) es uno de los temas más dominantes de la antropología andina, porque refleja una de las formas más efectivas para

⁵ Browman propone que en la zona del Titicaca se desarrolló un sistema de red de intercambios apoyado en recuas de llamas que transportaban sobre todo elementos particularmente suntuarios. El periodo entre 300 a C y 300 d C marca el desarrollo de varios centros de intercambio regional en el altiplano con Tiwanaku como centro más importante. De este modo introduce el concepto de "*modelo altiplánico*" de integración en agudo contraste con el modelo del archipiélago vertical de Murra. Sostiene que no todos los pueblos accedían a pisos ecológicos y debían adquirir sus bienes mediante otros mecanismos. La solución alcanzada por esta gente para acceder a bienes de otras ecologías fue a través de redes de intercambio que son la base para su "*modelo altiplánico*". Por tanto emergieron la especialización en manufacturas, mercados periódicos y caravanas de intercambio regulares alcanzando la mayor significación durante el periodo clásico de Tiwanaku que incrementó su control político debido al desarrollo de una especialización industrial que le demandaban mayores áreas de mercado. Tiwanaku estaría funcionando básicamente mediante este modelo y su declinación coincidiría con la popularidad del control vertical en la cuenca del Titicaca. David Browman "Tiwanaku: Development on Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano. E : Hammond Ed. *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*. 44 Congreso Internacional de Americanistas. Manchester 1982. BAR 1984

establecer conexiones de complementariedad entre las tierras altas y los valles bajos periféricos (incluye la costa). Es decir este modelo se compatibiliza con nuestras propuestas en el sentido que verticalidad es una respuesta específica, entre otras, de desarrollo creciente, que forma parte de una de las modalidades más dominantes en el largo proceso de opciones de complementariedad interpisos (Núñez 1996: 54).

Y en referencia a Browman indica:

Los sugestivos ensayos de Browman (1980) obviamente que se insertan en el contexto del tráfico de complementariedad en los Andes centro - sur. Sin embargo su tendencia a desconocer el rol dominante de la verticalidad, su percepción "urbanista" y "comercial" de los Andes in toto; además de la integración del fenómeno Tiahuanaco en este contexto, hacen que sus propuestas tengan probablemente mayor validez en el ámbito altiplánico nuclear donde registró sus datos de campo... (Ibíd.:55)

La propuesta está basada inicialmente en evidencias arqueológicas de un patrón nómada pastoril andino en la región centro - sur andina, con base en el "*poder ganadero*". Una de sus intenciones es subrayar la diferencia entre sociedades relativamente fijas o sociedades urbano-costeras y sociedades serranas altiplánicas móviles como respuesta a una visión que asumía que cualquier complejidad cultural representada por grupos de pastores y caravaneros se explicaba como un resultado secundario o periférico de la expansión de sociedades urbanas del Perú. El modelo intenta ser más versátil para la comprensión del proceso prehistórico de complementariedad ideológica y económica.

Plantean que en esta región el pastoreo tuvo primacía sobre el cultivo y que los dos modos económicos se desarrollaron conjuntamente, además que el desarrollo de la agricultura intensiva de otras regiones fue estimulado en gran medida por la necesidad que tenía la creciente movilidad caravanera de disponer de asentamientos sedentarios de apoyo.

Concluyendo, sostienen que "*... no visualizamos el proceso que operó en los Andes Centro Sur durante estos casi 10 milenios en términos de modelos agrícolas urbanos. Lo visualizamos más bien en términos de una larga, estable y medible relación con los camélidos y un modo de vida combinado de carácter móvil sedentario.*" (Ibíd.:167)

ESQUEMA DEL MODELO DEL MOVIMIENTO GIRATORIO CARAVANERO⁶

- 1- Las recuas de llamas y sus pastores circularon uniendo varios puntos entre tierras altas (altiplano) y las vertientes occidental y oriental pero también horizontalmente. Para esto los grupos humanos deben ser flexibles y móviles.
- 2- El tamaño de las caravanas podía ser variable dependiendo de la capacidad de los centros de la puna.
- 3- Los circuitos podían ser cortos o de larga distancia según la zona y la época.
- 4- Esta circulación se realiza uniendo varios puntos o asentamientos eje que van en forma de espiral retornando al altiplano. Se darían, entonces, dos formas de giros:
 - a. Giros altiplano – oasis y valles al pie de la puna
 - b. Giros transversales transpuneños
- 5- La clave del acceso a los recursos permanentes (principalmente agua y pastos) consiste en la distribución espacial compartida racionalmente, en las tierras altas
- 6- Una mezcla de cultivo, recolección, pastoreo, caza y tráfico, se adaptó ambientalmente en las tierras altas de los Andes Centrales y Centro sur.
- 7- En los asentamientos eje el intercambio podía realizarse por trueque, intercambio con "*clientes*" conocidos y particularmente en ferias o Qhatus. Y también explotación directa o transhumántica de recursos.
- 8- Por lo tanto este modelo convive con el del control vertical
- 9- Una función de los "*asentamientos eje*" fue la de fortalecer vínculos de mutuo beneficio para la continuación del movimiento de larga distancia.
- 10- Cada conexión era un segmento de un conjunto de conexiones que incorporaba su propio movimiento productivo interno.
- 11- El efecto de las caravanas tempranas fue triple:
 - a. Interacción con grupos estables
 - b. Interacción con grupos dispersos
 - c. Explotación directa en espacios vacantes

⁶ Este esquema se basa en dos trabajos, por una parte la publicación conjunta de Núñez y Dillehay de 1979 y por otra en las "*Reflexiones y expectativas...*" de Núñez de 1996.

- 12- Arriba y abajo de las elevaciones andinas (costa- selva) contactaron distintas combinaciones ecológicas que requerían a su vez de diversas organizaciones socio – culturales.
- 13- Geográficamente esta circulación caravánica se concentra en el altiplano Centro - Sur conformando un particular Modus vivendi caravanero.
- 14- Las caravanas permitían la circulación de bienes de distintos pisos ecológicos aportando con suplementos a los distintos pisos ecológicos. No pueden simplificarse como meras transacciones y/o contactos comerciales
- 15- Al mismo tiempo que circulaban bienes materiales, circulaban formas culturales.
- 16- El sistema de caravanas tuvo mayor desarrollo en zonas donde los suelos no permitían una agricultura suficiente y compensó, mediante un eficiente movimiento giratorio su déficit de agricultura.

ETAPAS DEL MODELO

- 1- A partir de Tiwanaku se establecieron ferias móviles para el intercambio y un eficiente sistema de comunicación ideológico(Núñez y Dillehay 1979: 94). En este periodo se fijaron necesidades litúrgicas comunes.
- 2- En el periodo de los señoríos post Tiwanaku diversas aldeas-cabeceras funcionaba como ejes estimulantes del movimiento (Ibid:107).
- 3- En el periodo Inka se daría una movilidad controlada con asentamientos obligatorios, almacenaje de productos urbanos. La movilidad de bienes y servicios debió ser más rápida y eficiente para mantener las activas funciones del estado. Se enfatiza más los ideales de complementación (Ibid:129) intercambios y archipiélago (Ibid:131) y sobre todo *"las operaciones de comercio quedaron obsoletas en función de la enorme eficiencia de los principios de redistribución"* (Ibid.:135)
- 4- A partir del periodo colonial ocurre una desarticulación gradual de los movimientos giratorios (Ibid:140). Allí donde los europeos no advirtieron riqueza mercantil, sobrevivió el ideal andino de traslado interregional.

CONSECUENCIAS DEL MODELO

- 1- Parece ser correcta la hipótesis de que el funcionamiento del modelo requiere de una población dispersa: separada en el espacio y demográficamente poco densa.
- 2- Esta movilidad integró diversas poblaciones dispersas en los Andes centro-sur, pero a su vez rechazó el modelo de desarrollo urbano y a los mercados fijos y más bien promovió ferias móviles.
- 3- La movilidad integradora caravánica permitió una complejidad sociocultural e incluso puede explicar la convergencia de bienes productivos y culturales de diversas regiones sin alterar el régimen sociopolítico y cultural local.
- 4- La administración de este tráfico favoreció la acumulación de riqueza de los principales linajes locales. En consecuencia se percibe como un medio de acelerar el desarrollo de las élites.
- 5- El temprano desarrollo de este tráfico ayuda a romper los modelos aldeanos autárquicos y estimularía el surgimiento de señoríos en el marco de culturas regionales.
- 6- *"El flujo de tráfico centro - sur proporcionó mayor coherencia e identidad interna a la sociedad andina, adhiriendo distintos componentes socioculturales, económicos e ideológicos, no advirtiéndose situaciones dicotómicas entre asentamientos fijos y móviles, entre aldeas altas y bajas, entre pisos ecológicos. Por tanto notamos una orientación integradora"* (Núñez 1996: 44).
- 7- *"... ideales andinos de girar entre distintos y distantes ejes de la red de interacción."* (Ibíd.)

En conjunto este corpus de características que definen a la circulación caravanera creemos que nos pueden ayudar a organizar nuestra información de manera más coherente y significativa, al mismo tiempo que evaluar la información acerca de nuestra región de estudio bajo esta perspectiva.

1.3.2. Browman 1979 ⁷

David Browman es uno de los autores que más constantemente se ha ocupado del tema, publicó en 1979 un ensayo que por entonces intentaba llamar la atención acerca de la función histórica de los pastores en el mundo andino. Sostiene que históricamente los conductores de caravanas fueron mucho más importantes de lo que son hoy en día. (Browman 1991: 1) y muestra en un diagrama dos estructuras paralelas de adquisición de alimentos y medios de subsistencia, una de los agricultores y otra de los pastores que se unen mediante el intercambio que hacen estos últimos (Ibid: 2). Apunta también una diferencia ecológica entre el actual Perú y Bolivia, mostrando que la aridez del sur andino boliviano limitó aún más la agricultura (Ibid: 5). Supone que hubo una transición de la economía pastoril que va de intermediarios económicos hacia una economía de mercado.

En una perspectiva histórica plantea dos grandes periodos de la participación de las caravanas de llameros. El primero va de 1530 a 1560, es decir antes de Toledo donde cientos de llamas estaban involucradas principalmente en aprovisionar a Potosí. El segundo largo periodo de 1680 a 1890, momento en que se desarrolló un gran intercambio anual de mulas que se producían en el norte argentino (Ibid: 19). Anota la importancia de algunas ferias de intercambio como la de Huari- que aparece frecuentemente en la literatura- la de Yunguyo-Copacabana y la de Vilque.

Luego concluye elaborando una propuesta o un modelo general que podemos ver como complementario al "*control vertical*" de Murra y también al modelo de Núñez y Dillehay. Propone tres formas alternativas y no excluyentes de adaptación:

1) Explotación directa de zonas de pastoreo y agricultura en aquellas regiones que la verticalidad está "*comprimida*" aquí son los mismos campesinos que pueden organizar su calendario controlando varios pisos. la denomina Microverticalidad

⁷ David Browman "*Camelid Pastoralism in the Andes: Llama Caravan Fleteros and their Importance in Production and Distribution*" 1979.

2) Explotación de nichos ecológicos más dispersos y a mayores distancias por medio de mitimaes. La denomina Macroverticalidad

3) Redes de intercambio extendido sin la participación necesaria de grupos de parentesco. En este caso el intercambio no solamente es vertical sino regional (Ibid: 40-44). Aquí participan sobre todo los pastores.

Con el transcurso del tiempo estas formas fueron variando o también fueron fortaleciéndose como parece ocurrió con la tercera.

1.3.3. El mundo nómada pastoril según Khazanov

La propuesta de Núñez y Dillehay se articula muy bien con la de Khazanov (1986) quien realiza un estudio comparativo entre sociedades nómadas de Eurasia, Asia y África del Norte, trabajo que ha recibido una enorme acogida a nivel internacional y ha sido prologado por Ernest Gellner, conocido por sus trabajos sobre el nacionalismo y sus estudios sobre la sociedad musulmana⁸.

Rompiendo algunos prejuicios respecto a la vida nómada, el libro abre ante nuestros ojos el mundo fascinante de los pastores nómadas. Irónicamente este atractivo tiene otra cara de la moneda que se presenta como la brutalidad y capacidad de los nómadas como jinetes conquistadores, hechos que las sociedades que los han sufrido, los recuerdan muy bien.

A partir del estudio comparativo presenta algunas clasificaciones y tipologías de lo que se entenderá por sociedad nómada, seminómada, ... trashumante. Se trata de herramientas de análisis cuyo valor está en la utilidad para la investigación.

⁸ En la introducción al libro de Khazanov, Gellner dice “ *Stalin mostró, ... que el problema nacional es en su esencia el problema de los campesinos. Muy bien, pero que haces cuando tienes plenamente un conflicto nacional, pero tienes ovejeros y pastores cuando allí debían haber campesinos?*” p. xiii

Es importante señalar que el punto de partida de Khazanov para definir los niveles de nomadismo tienen que ver con su movilidad y por lo tanto por las relaciones que establecen con lo que el llama "*el mundo de afuera*", es decir el mundo sedentario, agricultor y urbano. Este claro enfoque lo distancia de propuestas que enfatizan en el rol preponderante del medioambiente. En este sentido discute con Ingold (1986) quien concibe al pastoralismo nómada primeramente en términos de movilidad y apropiación de recursos e insiste en las similitudes con los nómadas cazadores - recolectores sin distinguir la enorme diferencia entre comunidades que extraen alimentos y las que lo producen (Khazanov 1994: xxii). El punto de partida, entonces, tiene que ver con una específica orientación económica:

El término "nómada" significa cosas distintas para distintos estudiosos. Sin embargo, ya por largo tiempo ha sido usado para describir dos tendencias básicas. Por una parte definen a los nómadas como todos aquellos que principalmente tienen una forma de vida móvil, independientemente de su especificidad económica, otros han descrito a los nómadas como un pastoralismo extensivo y móvil que ya sea no tienen nada que ver con agricultura o que estaban ocupadas en agricultura en grado limitado, como una actividad suplementaria (Ibíd.: 15).

En este segundo sentido, entonces, entenderemos a las sociedades nómadas pastoriles⁹.

El libro se concentra en elaborar una clasificación de formas básicas de pastoralismo, que en principio no deben tomarse como verdaderas o falsas sino como útiles para investigaciones específicas. Para realizar su clasificación toma como parámetro "*la gradual disminución de la importancia específica del pastoralismo en el balance general de las economías productoras de alimentos de las sociedades tradicionales*" (Ibíd.: 9). Entran en consideración tanto el peso de la agricultura, la composición de los hatos de ganado y el uso que cada pueblo da a estos animales, el tamaño del ganado, la naturaleza y la utilización de las zonas ecológicas y el carácter de las migraciones pastoriles.

De este modo el pastoralismo podría ser *Pastoralismo nómada propiamente, Seminómada, Semisedentario, Pastoralismo con pastores especializados, Pastoralismo Yaylag* que

⁹ Para el desarrollo de la tesis nos interesará ver cómo la movilidad de los pastores se adecuará a las exigencias del mercado y de la minería transformándose, quizás de pastores seminómadas en trabajadores errantes, término que ya no corresponde a una sociedad pastoril sino a una de mercado. Ver Khazanov. p.15

corresponde aproximadamente a la noción de trashumancia y *Pastoreo sedentario de animales*. Para que se de el primer tipo que es el de la movilidad extrema se deberán cumplir ciertas características que van relativizándose en las otras variantes.

Las características que definen al nomadismo pastoril se pueden resumir en las siguientes:

- 1) El pastoreo es la forma predominante de actividad económica
- 2) Su carácter extensivo conectado con el mantenimiento de los hatos el año redondo en un sistema de libre pastoreo sin establos
- 3) Movilidad periódica en concordancia con las demandas de la economía pastoril en los límites de un territorio de apacentamiento o entre estos territorios (de una manera opuesta a las migraciones) (es necesario diferenciar entre migraciones pastoriles regulares y periódicas, por ejemplo la movilidad de los nómadas de las estepas euroasiáticas hacia pastos estacionales) y otras irregulares, por ejemplo entre los nómadas del Sahara), pero en el nomadismo pastoril tarde o temprano la movilidad es inevitable.
- 4) La participación en la movilidad pastoril de toda o la mayoría de la población (de manera opuesta, por ejemplo, al manejo de hatos en pastos distantes por pastores especialistas, en lo cual una minoría está envuelta en migraciones pastoriles).
- 5) La orientación de la producción hacia los requerimientos de subsistencia (de manera opuesta a la granja capitalista de hoy). Esta quinta característica hoy ya no se aplica más o se aplica solamente en parte a ciertos grupos de pastores nómadas que ha que han sido implicada en un mundo con un sistema de mercado. Pero fue una verdadera característica del nomadismo pastoril en el pasado, aunque en el pasado el nomadismo pastoril no fue económicamente autosuficiente. La producción en aquellos tiempos no estaba dirigida a fines específicos aunque frecuentemente estaba dirigida en una considerable cantidad hacia el intercambio (Ibid: 16).

Estas características básicas del nomadismo, por una parte resaltan las especificidades como una forma distinta de economía productora de alimentos, por lo cual se distingue el

nomadismo de otras formas de actividad económica e indica sus limitaciones. Por otra parte permite sistematizar tipos similares y subtipos de una actividad económica. Esta actividad, a su vez, está conectada en mayor o menor grado con parámetros políticos, sociales, culturales y aún su relación con el mundo de afuera (Ibid: 17).

Tenemos, por tanto, que comenzar aclarando la noción de pastoralismo nómada que utiliza Khazanov y que en cierto modo nosotros utilizaremos.

La noción de pastoralismo tomada en este libro está basada en un continuum de formas específicas y flexibles de estrategias económicas con un casi indefinido rango de variación. Aunque no quiero ser rígido las formas tipológicas de trashumantes, pastores semisedentarios (agropastoreo), pastoralismo seminómada y por último pastoralismo puramente nómada en su forma más extrema sirven adecuadamente a los propósitos de este trabajo. son útiles porque implican dos oposiciones: entre pastoralismo nómada y agricultura y entre movilidad y sedentarismo (Khazanov 1994: xxxii).

Un elemento central en relación con el nomadismo está en relación con la propuesta de Khazanov que sostiene que esta alta movilidad debe ser comprendida como el resultado final de economías pastoriles especializadas y el nomadismo representaría en la evolución e historia de la humanidad una alternativa de evolución diferente a la de las sociedades sedentarias.

La diferencia que establece con la trashumancia europea se basa en que los pastores europeos, según Khazanov, nunca constituyeron una sociedad separada sino que parecen ser siempre parte de una sociedad sedentaria y mantuvieron ataduras sociales con la población agricultora.

En relación al mundo andino Khazanov cree que el caso es similar al europeo, basándose en autores como Orlove (1977 y 1981), Flores Ochoa (1979), Browman (1987 - 1990), Brotherston (1989) y Flannery (1989). A pesar de lo sostenido por Khazanov creemos que si tomamos en cuenta como centro de análisis las sociedades del sur árido encontraremos algunas similitudes con los pastores seminómadas según la tipología del autor. Por otra parte, como veremos al detallar algunas de las características centrales de las sociedades de

pastores nómadas, podremos constatar interesantes analogías que servirán luego para nuestro análisis.

Aunque la principal característica diseñada por Khazanov tiene que ver con la orientación económica de los pastores, el nomadismo al mismo tiempo implica específicos estilos de vida, visiones de mundo, valores culturales, referencias e ideales. Entonces el pastoralismo no es solamente una manera de "*hacer modos de vida sino también una manera de vivir*" (Khazanov 1994: xxxiii).

1.3.4. Relacionando las propuestas de Núñez y Dillehay con la de Khazanov

Las sociedades nómadas tienen algunas características que se acercan mucho a lo planteado en el modelo de la circulación caravanera.

- 1- Se trata de sociedades con baja diferenciación interna y por tanto tienden a la no-especialización. Como apuntó un investigador soviético "*cada hombre no es solamente un pastor sino también un **bard**, orador, soldado, historiador, senador y ministro*"¹⁰, por lo que hay una tendencia a un encapsulamiento de casi toda la cultura en un solo individuo. Esta opción parte de una lógica: según argumenta Khazanov, especialización significa mayor dependencia. Cuanto más especializados se convierten los pastores tanto más dependientes serán (Khazanov 1994: xxxi).
- 2- Sin embargo las sociedades pastoriles, incluyendo los pastores nómadas fueron cultural e ideológicamente dependientes de las sociedades sedentarias, de la misma manera en que dependieron de aspectos económicos ... la sociedad nómada necesita a la cultura sedentaria como una fuente, un componente y un modelo para comparación, imitación o rechazo. (Ibid: xxxii)
- 3- Escasa centralización política, lo que promueve a su vez una amplia difusión de la participación cívica , política y militar.
- 4- La vida urbana no era esencial para los nómadas

¹⁰ Citado en la introducción de Gellner al libro de Khazanov.

- 5- Mantienen una combinación de propiedad comunal de los pastos con la propiedad familiar del ganado.
- 6- El mantenimiento de unidades de clan es esencial y esto a su vez perpetua la propiedad colectiva de la tierra
- 7- Se la ve como una sociedad estancada, que no desarrolla
- 8- Se las suele designar como sociedades con organización "*segmentaria*" como la preeminencia de práctica colectiva y mutua ayuda en la autodefensa.
- 9- Quizás lo mas importante es que los nómadas nunca pudieron existir por si mismos sin un mundo de afuera y sus sociedades no-nomádicas, con sus distintos sistemas de eco. Por tanto, una sociedad nómada solamente puede funcionar mientras el mundo de afuera no sólo que existe, sino que permite que los nómadas se mantengan como tales.
- 10- Una paradoja inherente a la función global de las sociedades nómadas pastoriles es que a pesar de ser sociedades básicamente conservadoras, con bajos niveles de innovación tecnológica y con tendencia a cambiar poco en el tiempo, han ejercitado una influencia esencial y transformadora en las sociedades sedentarias tanto en su funcionamiento social como político (Ibid: 3).

La tesis central del libro de Khazanv se concentra precisamente en este último punto y es que *"el fenómeno del nomadismo (mientras se mantenga como nomadismo) realmente consiste en su indisoluble y necesaria conexión con el mundo de afuera, esto quiere decir que tienen diferentes sistemas económicos y sociales"*(Ibíd.) y por lo tanto le interesa averiguar si existieron o no algunos patrones definidos en la interrelación entre los nómadas y el mundo de afuera, más que un estudio de las sociedades nómadas en sí en una zona particular, interesa conocer las relaciones y las conexiones.

El motivo de la presentación de Gellner, entonces es que las sociedades pastoras nómadas del mundo por su carácter móvil tuvieron un papel preponderante en dinamizar las relaciones internas de las sociedades sedentarias. Este es el enfoque que quisiéramos tomar como central para la tesis.

1.4. Acerca de las fuentes

Como toda investigación sobre el periodo colonial, hemos visitado una serie de archivos históricos en busca de las fuentes primarias que permitan construir nuestra historia. Visitamos el Archivo de Indias, el de Buenos Aires, de Lima y de Trujillo, en el exterior de Bolivia. Y en nuestro país investigamos en el Archivo Nacional de Bolivia, en el Municipal de Cochabamba, el judicial de Oruro, el de la Alcaldía de Oruro y el Provincial de Potosí. En cada uno de ellos los fondos fueron variados, desde Registro de los notarios hasta litigios, pasando por visitas, informes y actas de cabildo. También cajas reales y una serie de documentos visuales, como cuadros, mapas y dibujos de algunos documentos. Cada fuente y cada archivo tuvo su particularidad y esto se verá en el desarrollo del trabajo. Un detalle de estos se encuentra anexo a la tesis.

Por supuesto en cada caso se cuenta la bibliografía y fuentes publicadas relativas a cada capítulo.

1.5. Contenido de la tesis

La tesis consta de dos partes y en total diez capítulos además de la introducción y las conclusiones. **La primera parte** tiene una secuencia cronológica intentando ver el proceso de los pastores desde el periodo inca, pasando por la invasión y terminando con un periodo de transición a la colonia temprana. Antes de todos estos, sin embargo, presentamos un balance bibliográfico que introduce al tema. **La segunda parte** está formada por seis capítulos, tres relacionados con Potosí y tres con Oruro, todos ellos enfocados al problema de la inserción de los llameros en una sociedad colonial y de mercado.

El primer capítulo es un ensayo bibliográfico acerca de los estudios tanto en historia como en antropología sobre el tema de los pastores y la movilidad. *titula los pastores en los Andes: entre la tradición y el cambio. Ensayo bibliográfico de etnografía e historia.*

En este capítulo presentamos a Oruro como una región de pastores y además revisamos algunos modelos de funcionamiento de las sociedades pastoriles, especialmente la de Núñez y Dillahay que estudia el altiplano sur andino y la de Khazanov que hace una lectura de los pastores nómadas en el mundo.

Luego hacemos una revisión de la producción bibliográfica tanto en estudios de etnografía andina como de historia sobre el tema de los pastores, pero concentrándonos en la característica que consideramos fundamental, la movilidad. Los estudios etnográficos tienen el valor de dejar establecida la importancia fundamental de la movilidad en definición de los pastores y de los propios pastores en el ámbito andino.

En cuanto a los estudios de historia, encontramos que allí los pastores aparecen diluidos en una sociedad agraria indiferenciada, particularmente hasta 1980, luego los encontramos en una serie de trabajos sobre el mercado y los intercambios.

El segundo capítulo es un retroceso en el tiempo que permite explicar la situación que se dará luego en el período colonial, titula: *Una mirada retrospectiva: llameros caravaneros y el funcionamiento del estado incaico*. Aquí estudiamos el papel de los pastores en el funcionamiento del estado incaico y su fundamental importancia. También las distintas funciones relacionadas con la movilidad y el uso de animales de carga así como el acceso a los pastizales y el problema de la propiedad del ganado, que fue distinta a la propiedad de la tierra. Luego recapitulamos las diferencias entre etnias pastoriles y otras que no lo eran o lo eran parcialmente. Finalmente, analizamos los límites del modelo del control vertical en una sociedad móvil que realizaba también intercambios.

El tercer capítulo, *El primer contacto: Charcas frente al ingreso de los españoles*, intenta evaluar el papel de los pueblos pastores en esta etapa crucial de nuestra historia. De aquí en adelante la historia será totalmente diferente y la situación de violencia acapara la atención. Intentamos sin embargo pensar en los pastores. Aquí vemos a los pueblos de pastores inmersos en un mundo controlado por los incas que entra en conflicto por la invasión europea. En el curso del trabajo pudimos ver que a pesar de su importancia, es un tema muy mal

conocido para nuestra región, por tanto al mismo tiempo que trata de los pueblos pastores, toca de manera relativamente profunda la situación de Charcas frente al proceso de invasión. Asimismo el segundo ingreso, y el más violento, que se dio con los Pizarro.

El cuarto capítulo denominado *Dialogando con los dioses: territorio y memoria en carangas. siglo XVI*, se sitúa en el periodo de transición a la colonia. Es decir los primeros años del dominio español. Aquí nos acercamos de la manera más íntima posible, a la relación de los pastores con su territorio y elegimos uno de los señoríos orureños más profundamente pastoriles: los carangas. Descubrimos, entonces, un mundo al mismo tiempo hostil y mágico, organizado socialmente y concebido religiosamente. Y sobre todo, diseñamos una forma de organizar el territorio profundamente pastoril: la *marca*. Se trata de una forma de manejar la población dispersa y una forma que no se encuentra en regiones que no eran propiamente de pastores.

Luego separamos una segunda parte que se concentra en la inserción de los pastores en una sociedad colonial y una economía pastoril. Como indicamos consta a su vez de dos partes que, sin embargo, para mantener un orden, hemos numerado correlativamente. La parte “*potosina*” se abre con un capítulo de contexto sobre Potosí, la ciudad andina por definición y luego incluye dos estudios de caso. Y la parte “*orureña*”, lo mismo, una introducción sobre Oruro y dos estudios de caso. Cerramos el trabajo con algunas reflexiones al trabajo en su conjunto.

El capítulo cinco es una introducción que presenta lo que consideramos las principales características de la Villa Imperial de Potosí. Características que van a ser las que acogen a una población móvil. Además se enfoca en un tema que se fue perfilando en el trabajo, la relación pastoreo-mina. El capítulo titula *Pastoreo y mina en Potosí colonial*.

El capítulo seis estudia un caso que sale un poco del ámbito orureño. Se trata de la empresa mercantil del cacique Diego Chambilla de Pomata (Lupaca). Elegimos esta caso por la riqueza de la información encontrada, que muestra la articulación al mercado potosino de una comunidad pastoril como era la de Pomata a orillas del lago Titicaca. Este caso permite

conocer en detalle y en su plenitud el funcionamiento del sistema de autoridades indígenas. Este ejemplo tiene dos características que nos interesan particularmente, se trata de un importante pueblo pastoril y de su participación en una economía de mercado. El capítulo titula: *Chambilla: el caso de los caciques caravananeros y comerciantes*.

Los quillacas y la recreación de nichos ecológicos, es **el capítulo siete**, que se refiere a la participación de una de las provincias orureñas, el antiguo señorío Quillaca, en la economía potosina. Estudiamos cómo esta participación tiene relación con una estrategia de control territorial de nuevos nichos ecológicos, pero además es un ejemplo de una participación, mediante el comercio de la sal, que no parece estar organizada por las autoridades étnicas. Se trata por tanto de una relación pastoreo-mina asumida por la población quillaca de manera independiente.

El octavo capítulo trata sobre la villa de Oruro y su relación con los pastores. Este capítulo comienza con una presentación de la historia colonial de la Villa de San Felipe de Austria (Oruro). Este capítulo titula, haciendo eco del título de Potosí, *Pastoreo y mina en Oruro colonial*. Intentamos subrayar la particularidad de la ciudad-mina de Oruro, como articuladora de su entorno inmediato. Retomamos la idea de marka trabajada en el capítulo 4 sobre los carangas. Pero al mismo tiempo un tema central para entender la participación de los pastores de su entorno, nos detenemos a conocer las características de la mano de obra en Oruro.

En **el capítulo nueve** nos ocupamos de los pastores casayas, su persistente control ecológico vertical. Pero los casayas formaron parte de una unidad étnica mayor, los soras, por lo que dedicamos unos acápites a entender su lugar en este espacio multiétnico. Por esto el capítulo titula *Relaciones interétnicas en el espacio orureño*. Aquí sobresale nítidamente la presión de los pueblos pastores sobre los pescadores (urus) en medio de su inserción en el mundo colonial. Debido a su cercanía con la ciudad de Oruro, los vemos formando parte del “*gran Oruro*”. Remontándonos a su pasado precolonial, que permite conocer su pasado fuertemente ligado al estado inca, los casayas como mitimaes instalados en el lugar, se

aferraron a su territorio y mediante una serie de estrategias consiguieron mantener sus tierras de Sicaya en el valle, hasta el siglo XIX.

Finalmente **el capítulo diez** es una segunda aproximación a la villa de Oruro y su entorno pero con dos particularidades. Conocer las características de la movilidad a fines del siglo XVII. Nos concentramos en estudiar los registros de la Visita del Duque de La Palata, en 1683-4. Así estudiamos la situación de los “*ausentes*” de sus comunidades que se asentaron en Oruro, como polo de atracción de migrantes, pero también nos dirigimos a los lugares supuestamente expulsos de esta mano de obra, de los alrededores de Oruro. El capítulo titula *Administrando la movilidad: Oruro y sus regiones a fines del siglo XVII*.

Con este capítulo cerramos la tesis concentrándonos en el tema que fue el eje de nuestra investigación: la movilidad. Se trata de un tema que hemos trabajado a partir de decenas de documentos y de obras publicadas, intentando dar cuenta de una parte escurridiza, pero a nuestro entender, trascendental de nuestro pasado colonial. Los pastores, en este trabajo, más que una población dedicada al pastoreo únicamente, se nos presentan como una forma cultural que desarrolló una serie de estrategias para funcionar y darle sus características a una cultura andino-colonial. El otro tema que circula por todo el trabajo es el de la mediación cultural, que aparece en el título de la tesis y nos aproxima a una cultura profunda y fecundamente mestiza.

CAPÍTULO I

LOS PASTORES EN LOS ANDES: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO ENSAYO BIBLIOGRÁFICO DE ETNOGRAFÍA E HISTORIA

1. INTRODUCCIÓN

El esquema del presente ensayo bibliográfico sigue un orden muy simple, intentaremos hacer una revisión de las publicaciones sobre el tema, los pastores andinos, de acuerdo a las principales disciplinas que los abordan, antropología e historia. El ensayo de arqueología de Núñez y Dillehay lo tomamos más bien como un modelo de funcionamiento de la sociedad prehispánica.

Internamente cada acápite estará ordenado cronológicamente según la aparición de los trabajos pero también de acuerdo a algunas temáticas en debate que quisiéramos poner en relieve por el interés para nuestro estudio. En todos los casos enfatizaremos la situación del altiplano orureño que es donde se concentra nuestra investigación.

Debido a la profusión de artículos y trabajos de etnografía vamos a ser selectivos en su tratamiento de acuerdo a los temas que consideramos más relevantes para nuestro trabajo.

En el caso de la historia, tomaremos en cuenta los estudios que traten exclusivamente sobre pastores y otros que sean afines a nuestra perspectiva, época y ámbito geográfico.

2. ESTUDIOS DE ETNOGRAFÍA

2.1. Presentación

Los estudios sobre pastores en los Andes desde la etnografía son de lejos los más numerosos, los aportes de su mirada detallada y enfocada por lo general en estudios de caso brindan una gran cantidad de información de mucha utilidad al momento de realizar estudios desde otras disciplinas. Los datos acerca de las características de los animales y las soluciones que cada comunidad les da, las relaciones de parentesco, los rituales de los pastores, los ciclos de trabajo anuales, la división sexual del trabajo, etc. constituyen un conjunto de conocimientos que son la base para cualquier tipo de estudio. Existen también, como veremos, algunos trabajos que intentan hacer caracterizaciones y realizan propuestas de conjunto.

Realizando una evaluación global encontramos que es posible organizar los estudios de manera cronológica en dos ciclos. El primero que va de 1964 a 1983 está marcado en su inicio por la publicación de Murra *"Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu"* (1964), sin embargo el hito inicial en el tema es la obra de Flores Ochoa con su libro, ya clásico, *Pastores de Paratía* en 1967, el autor, ya había comenzado sus publicaciones sobre el tema en 1964. Este primer ciclo tiene como hitos otras publicaciones que tratan el tema de manera monográfica: la Revista Allpanchis N° 8 de 1975 y la compilación *Pastores de Puna* de 1977. Este ciclo culmina con la propia obra de Flores Ochoa cuando realiza un balance bibliográfico en 1983. Este balance nos permitirá plantear los temas de debate de este primer ciclo que desde la perspectiva de nuestra investigación parecen ser los más relevantes. Una coyuntura política también marcará la división de los ciclos, se trata de la actividad de Sendero Luminoso en la sierra peruana, en regiones que coinciden con las de pastoreo andino. Esta situación determinará una disminución evidente en los trabajos de

campo en el Perú y un desplazamiento de investigaciones hacia Bolivia y el norte argentino.

La segunda fase o ciclo cubre los siguientes 20 años, de 1983 a 2003. Iniciamos con una tesis doctoral que fue leída en 1981, sin embargo, como veremos, por sus características corresponde mejor a esta fase, se trata de la tesis de Terry West sobre los llameros caravaneros de Oruro, Bolivia. El segundo texto analizado es la revista Allpanchis número XVIII de 1983, año de la publicación del balance bibliográfico de Flores Ochoa pero que no incluye este balance. Este volumen estuvo dedicado al tema de "*Arrieros y circuitos mercantiles andinos*" entre los que se aborda el de llameros, arrieros, rutas y ferias, entre otros.

Los otros textos centrales para esta fase, son compilaciones. Se trata de la compilación de Harris y otros: *La participación indígena en los mercados surandinos* (1987) que, aunque cubre distintos temas, que reúne varias investigaciones que se relacionan con nuestro tema de interés y particularmente, como dice el título, en el sur andino. El otro título es *Llamichos y paqocheros*, compilación, introducción y participación con varios artículos de Flores Ochoa (1988). El ciclo se cierra nuevamente con una edición de Flores Ochoa en colaboración con Kobayashi: *Pastoreo Altoandino* del año 2000.

2.2. El primer ciclo 1964 - 1983

Flores Ochoa y John Murra

El trabajo que marcó un hito en los estudios sobre pastoreo fue el de Jorge Flores Ochoa *Pastores de Paratia*, publicado en 1967¹. En el campo historiográfico, sin embargo, ya había aparecido el trabajo de Murra, *Rebaños y pastores en la economía del Tahuantinsuyu*

¹ La primera edición, del año 1967, es probablemente una versión resumida publicada como un artículo en los *Anales del Instituto de Estudios Socio-Económicos* vol. 1 de la Universidad Técnica del Altiplano, Puno pp 9 - 106 (según cita Bonavia). La segunda edición con el mismo título y probablemente la más difundida fue publicada en México por el Instituto Indigenista Interamericano, al año siguiente. Por referencias de Duccio Bonavia *Los camélidos sudamericanos, una introducción a su estudio* IFEA - UPCH - Conservación Internacional, Lima 1996, sabemos que existe una versión en inglés del año 1979.

publicado en la *Revista peruana de Cultura* No.2 en 1964. Del mismo año es el artículo "*Las alpacas*" de Manuel Moro². Si bien el de Murra es un estudio de etnohistoria, es difícil marcar los límites con la etnografía.

Entre los antecedentes a estos trabajos, aunque con enfoques muy distintos mencionamos tres por su importancia. Cronológicamente³ en primer lugar y por su importancia destacamos a Carl Troll (1935,1958)⁴. Su estudio pionero y fuente de inspiración y reflexión para otros autores seguramente fue el que tuvo mayor impacto en el ámbito de las ciencias sociales. Su extenso artículo, fruto de un minucioso trabajo de campo, destaca la relación entre la distribución geográfica de los camélidos, particularmente las llamas, y la extensión del área cultural andina. Sus observaciones que van de cuestiones menudas que cobran importancia ante sus conclusiones, han hecho de su obra un clásico de la literatura sobre las culturas andinas.

La obra de Leo Pucher de Kroll *El auquénido y cosmogonía amerasiana* [sic] se publicó en Potosí en 1950⁵. Nos interesa porque se trata de una perspectiva temprana que se ubica en Bolivia. Pucher de Kroll, a pesar de tener muy importante bibliografía, conoce por ejemplo el vocabulario de Bertonio, y haber recogido testimonios en trabajo de campo, podemos decir que no tiene un método suficientemente claro. En su texto pasa de un tema a otro en bastante desorden. Interesa sobre todo como testimonio de época sobre temas que en cierta forma eran despreciados por la "*intelligentia*" nacional⁶. La visión de Pucher de Kroll linda

² Citado por Flores Ochoa aparecido en *Cultura y pueblo*. Publicación de la Comisión Nacional de Cultura Año. I Lima 1964

³ Flores Ochoa en su balance bibliográfico sobre pastoreo de llamas y alpacas publicado en 1983 en *Revista Andina*, toma como punto de partida las "primeras referencias" al tema partiendo de algunos cronistas y luego haciendo referencia a algunos viajeros del siglo XIX. Nosotros no hemos tocado ninguno de ellos, en parte porque los entendemos como fuentes primarias. Al respecto la recopilación de Bonavía (1996), es exhaustiva tanto en relación a los cronistas como a los viajeros y con muy útiles referencias. En cuanto a los estudiosos del siglo XX, nos remitimos al trabajo erudito de Flores Ochoa, sin embargo queremos incluir dos referencias al espacio boliviano, el primero es Pucher de Kroll (1950) que no es citado por ninguno de los dos autores y el de Cardoso por su particular importancia para Bolivia.

⁴ Carl Troll "*Las culturas superiores andinas y el medio geográfico*" *Revista del Instituto de Geografía*. Lima 1958.

⁵ Esta obra no fue citada en el exhaustivo trabajo de Bonavía 1996.

⁶ Es interesante, como anécdota, que algunas aseveraciones de Pucher de Kroll han pasado cierta literatura actual. Por ejemplo el autor cuenta que en una entrevista le dijeron que la llama se llama así porque los indios no entendieron la pregunta de los españoles cuando recién llegaron, y cuando les preguntaron qué se llama,

en la búsqueda de lo exótico. Representa, sin embargo, una tendencia en el pensamiento de entonces.

Por último otro autor que puede considerarse un pionero es Armando Cardozo y su vasta obra iniciada en la década de los '50 con su libro *Los Auquénidos*, publicada en La Paz - 1954. A pesar de los pocos años de diferencia, la distancia con el enfoque de Pucher es enorme. Autor de varias obras que se han ocupado del tema desde entonces hasta por lo menos los años '80. Se trata, en palabras de Bonavía "*de uno de los autores más mencionados en la literatura sobre camélidos*" (Bonavía 1996: 2)⁷. El autor se concentra más que en los pastores o en las sociedades pastoriles, en las características del animal desde un punto de vista biológico, tema imprescindible para comprender también su interacción con los seres humanos, en este sentido también se preocupa de su distribución geográfica⁸ Una de las últimas publicaciones de Cardozo es una obra colectiva, se trata de un censo nacional de llamas y alpacas en Bolivia en 1999.

Sin duda el despegue del interés en el tema ocurre en la década de 1960. Casi paralelamente a las primeras publicaciones de Flores Ochoa (1964,1968)⁹, Nachtigal (1968)¹⁰

señalando a este animal, respondieron llama, imitando la palabra de la pregunta. Como el nombre aymara es carhua, se supone, erróneamente, que esta anécdota tiene bases históricas.

⁷ Bonavía, sin embargo critica, creemos que injustamente, por usar el término auquénido en lugar de camélido: " Lo grave es que este error se sigue cometiendo también en el ambiente de los hombres de ciencia. Es así que uno de los autores más mencionados en la literatura sobre los Camélidos, Armando Cardozo, aunque a nuestro juicio injustamente por lo que veremos en el transcurso de esta obra,, en una de sus publicaciones utiliza la palabra Aquénido en el título" p.2. Por nuestra parte, creemos que una somera mirada a la obra de Cardozo muestra que solamente en la obra publicada en los años 50 utiliza el término lo que responde más que un error del autor a un momento particular de la historiografía sobre el tema. En una entrevista personal (septiembre 2003) Armando Cardozo nos explicó que el uso de este término era común por entonces y que luego en una reunión en Puno en 1960 se decidió utilizar provisionalmente camélido y entre párentesis auquénido, pero el primer término se fue imponiendo dejando a los camélidos andinos sin un denominativo específico. Uno de los problemas de Bonavía, creemos que es su dificultad de contextualizar su información, sobre ellos volveremos cuando tratemos su obra.

⁸ Armando Cardozo Gonzáles publicó principalmente: *Los auquénidos* Ed. Centenario. La Paz - 1954. "Preliminares sobre la presencia y trascendencia de los camélidos en el Ecuador" En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*. N.123 Quito, 1974. pp 134 . 146. *Origen y filogenia de los camélidos sudamericanos*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. La Paz - 1975.

⁹ La primera publicación de Flores Ochoa sobre el tema es "Pastores del ande Sur-Peruano" *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano*, N° 2. Puno, 1964. El año 1968 publica su obra clásica *Los pastores de Paratía*

¹⁰ "Ofrendas de llama en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua, Perú y de la puna de Atacama, argentina y consideraciones histórico culturales sobre la ganadería indígena. *Actas del 36 Congreso de Americanistas*. También en *Allpanchis* No.8 Cusco 1968

complementa información acerca de grupos de pastores de alpacas, llamas y ovejas en la zona altiplánica del departamento de Moquegua y en la puna de Atacama.

El libro *Patores de Paratía* (1967, como dijimos, constituye como dijimos un hito en los estudios sobre pastores andinos, posteriormente el autor siguió con su estudio por lo que es reconocido como una autoridad en el tema. Su primer libro es una descripción bien ordenada y relativamente simple con dos grandes aportes: el haber iniciado el tema y el tratarlo con una sensibilidad y respeto notables. No encontramos actitudes paternalistas ni de ingenuo asombro como vemos en el trabajo de Pucher de Kroll y tampoco es solamente científico como el de Troll, tiene la capacidad de transmitir sus sensaciones ante la belleza, lo agreste del paisaje o lo humano de algunas situaciones¹¹.

Flores Ochoa complementará su propio trabajo por casi 40 años con aportes que se pueden ordenar en tres grupos, por una parte artículos publicados en distintas revistas especializadas, en segundo lugar compilaciones hechas por el autor que reúne los estudios de diversos autores y de distintas disciplinas y por último bibliografías comentadas. En el primer grupo se ubican por ejemplo sus notas a la Visita de Gutiérrez Flores (1970) (Flores Ochoa 1970: 63-70) o *"Pastores de Alpaca"* (1975) (Flores Ochoa 1975: 5-23), conjuntamente con Félix Palacios *"La protesta de 1901. Un movimiento de pastores de la puna a comienzos del siglo XX"* Ponencia a congreso de Americanistas (1976). En cuanto a las compilaciones sus publicaciones se inician con *Pastores de Puna. Uywamichiq punarunakuna* (1977), *Llamichos y paqocheros* (1988) y *Pastoreo Altoandino* (2000). Finalmente las dos bibliografías que conocemos del autor son una contribución orientadora para el tema. Una de ellas es la parte final del libro *Pastores de Puna* elaborado conjuntamente con Yemira D. Najar Viscarra, es decir que es del año 1977 y otra publicada en 1983 en Revista Andina (Flores Ochoa 1983: 195-215)¹².

¹¹ Numerosos detalles pueden ejemplificar lo dicho, por ejemplo el que los pastores ponen nombres propios y juegan con las crías de alpaca, o la descripción y los distintos nombres de los gélidos vientos o finalmente, la belleza de la música de los ayarachi.

¹² Incluye 340 referencias.

Custred (1974)

Después de la descripción de los viajes de los pastores de Paratía que hizo Flores Ochoa, uno de los primeros trabajos que se concentran en el intercambio es el de Glynn Custred *"Llameros y comercio interregional"* (1974) (Custred 1974: 252-289)¹³. Propone estudiar un sistema de intercambio que involucra 1) el movimiento de recursos tradicionales andinos de acuerdo con antiguas estructuras de oferta y demanda ecológicamente determinadas 2) el transporte por medio de la llama... y 3) un sistema de intercambio que depende *"solo parcialmente del dinero"* (Custred 1974: 252). Su propuesta no habla de pastores sino de *"campesinos de la sierra alta"* (Ibíd.: 253). Sostiene que no se trata de una actividad arcaica que sobrevive en el presente sino que presenta una adaptación viable al medio ambiente. El trabajo se concentra en Alcavitoria y Huaraco Palca, provincia Chumbivilcas en el departamento del Cuzco.

Al igual que en otras regiones, se trata de una variedad de movimientos hacia distintas zonas para realizar intercambios, explotando las ventajas de cada una de ellas. El tiempo utilizado en los viajes es un buen índice de la importancia de las transacciones que realiza. Se puede contabilizar que viajan hasta 4 meses al año (Ibíd.: 267).

La tenencia de ganado es considerada un ahorro de capital que en tiempos de necesidad puede convertirse en efectivo, más aún si se trata de alpacas pues la venta de lana en ciertos momentos tuvo mucha demanda. Asimismo la venta de otros productos manufacturados de la lana. La combinación, entonces, de la posesión de llamas con el intercambio constituye un sistema más ventajoso para adquirir algunos productos indispensables para la subsistencia. Resalta la importancia de la sal en las transacciones, pues la mayoría de ellas, hacia 1970, se hacían con sal. Este producto era adquirido de las minas estatales de Ocopata, la cual fue clausurada en diciembre de 1969.

Las ventajas de este tipo de intercambio son también para los campesinos quechuas que prefieren cambiar en lugar de vender, manteniendo además relaciones de compadrazgo. Por

¹³ El mismo autor había elaborado el prólogo a la traducción de *La llama* de von Tschudi en 1969.

su parte la preferencia de las llamas a otros animales se la explica por requerir menos equipo que los caballos, son más dóciles en viajes largos, comen conforme van caminando y se las puede tener juntas en un corral en las noches, disminuyendo la ansiedad de los caravaneros. Por otra parte se adaptan mejor a las condiciones de la puna

Este tipo de comercio interzonal constituye, según el autor, la principal actividad campesina en todo el sur del Perú (Ibíd.: 277). Esta extensión se debe, en gran parte, a que se trata de un sistema muy eficaz y que, comparando con los precios del mercado, resulta sumamente ventajoso para los llameros. Este sistema, sin embargo, como se verá también en otros trabajos, no es estático pues combina una diversidad de estrategias, compra, intercambio, venta de fuerza de trabajo, venta de productos propios y de otros adquiridos en otras zonas, algunos incluso se convirtieron temporalmente en pescadores, como muestra Glynn en algunos ejemplos. Todas estas estrategias permitirán participar mejor en la actividad de intercambio interzonal. Se trataría de una manera de aprovechar la debilidad del sistema nacional del mercado en la provincia.

Burchard 1974

En la misma compilación de Alberti y Mayer presenta un artículo acerca de *"Coca y trueque de alimentos"* muestra que también los campesinos de Huanuco adquieren coca para realizar intercambios a pie o en camión relacionando las zonas quechua con la yunga. Estos, sin embargo no son pastores.

Allpanchis (1975)

El volumen 8 de la revista Allpanchis está dedicado a los temas de pastores, llamas y alpacas. Fue preparado conjuntamente por Juan Hugues quien dirigía la revista y Jorge Flores Ochoa que se encargó de la selección de los ocho artículos. El volumen se abre con un trabajo introductorio de Flores Ochoa mientras los demás artículos tocan diversos temas: la domesticación de los camélidos (Wing), una aproximación histórica y presentación de alguno documentos (Millones Santa Gadea) que veremos en la siguiente sección, un

importante aporte acerca de la relación entre pastores y agricultores (Concha Contreras) y tres artículos que abordan temas ceremoniales y rituales de Araguren, Nachtigal y Gow.

En conjunto los trabajos aportan para que la problemática de los pastores andinos deje de ser un tema marginal o excepcional mostrando su presencia en regiones no necesariamente en los márgenes culturales y ecológicos del mundo andino. Los artículos se refieren preponderantemente al actual Perú exceptuando quizás el de Wing que tiene una perspectiva más global respecto a la domesticación de los animales y el de Nachtigal que propone una comparación entre las punas de Moquegua (Perú) y Jujuy (Argentina).

En relación a los intercambios Flores Ochoa plantea cuatro variantes, una que relaciona a los llameros directamente con el mercado, otra donde los intercambios no pasan por el sistema monetario, una tercera que combina ambas y finalmente una actividad netamente de alquiler de su fuerza de trabajo y la de sus animales como transportistas. Plantea que se trata de tácticas que no se excluyen entre sí (Flores Ochoa 1967: 13).

Concha Contreras

Uno de los temas que luego se abordará con intensidad es el que trata Concha Contreras, la relación entre pastores y agricultores. El asunto ya había sido tocado por Duviols en su clásico *"Huari y Llacuaz"* como una problemática vigente en el siglo XVII y que bien puede tener raíces prehispánicas pero al mismo tiempo puede ser abordado con diversas perspectivas. Concha Contreras lo hace desde la etnografía y, a diferencia de una tendencia entre los artículos sobre el asunto tiene un tratamiento no local sino regional lo cual permite dimensionar de una manera distinta el rol de los pastores, dejan entonces de ser ejemplos raros cuando leemos: *"Cientos de pastores (de Abancay, Andahuaylas, Antabamba y Aymaraes convergen a las diferentes poblaciones de esta zona (Apurímac), desde el mes de abril o Pascuas, hasta el mes de junio"*¹⁴. Nos preguntamos cuál fue el papel que jugaron estos lugares de convergencia en la difusión de las ideas, por ejemplo, en las rebeliones indígenas.

¹⁴ Nos preguntamos qué habrá pasado con estas poblaciones en el periodo que actuó Sendero Luminoso.

Plantea varios aspectos de la relación pastores - agricultores que marcarán posteriormente el curso de otras investigaciones, citamos por ejemplo:

- 1) las relaciones pastores-agricultores se constituyen en relaciones interétnicas que comparten pautas y reglas que regulan la relación
- 2) las llamas se convierten en medio de subsistencia que generan intercambio de bienes y productos, este intercambio implica "*comercio*" y este comercio se convierte en actividad primordial para los pastores dado que no solamente comercializan lo suyo sino que se convierten en intermediarios de otros productos.
- 3) la relación conflictiva con el sistema económico nacional, la construcción de carreteras y la ampliación del sistema de mercado les recorta su campo de acción e implica relajar gradualmente la interdependencia entre los pastores y los agricultores. Esto plantea un tema poco tratado pero si esbozado, la dependencia de las decisiones a nivel político nacional, por ejemplo el cierre de las minas de sal de Warma (Arequipa) que estaban administradas por el Estado por intermedio del Banco de la Nación afectó enormemente sus transacciones. La relación llameros-sal es particularmente estrecha.
- 4) Existencia de unas actividades de intercambio diversificadas, tanto en lo que se refiere a los lugares de viaje, a los productos como al uso o no de moneda.
- 5) Preferencia o no de llamas en lugar de otros animales de carga. Desde el periodo colonial se ha venido sosteniendo que las mulas las sustituyeron por mayor capacidad de carga y otras consideraciones. En este caso se sostiene la preferencia de las llamas por su mayor organización y disciplina. Algunos autores enfatizan en el papel de las llamas como Concha Contreras o el de las alpacas como Flores Ochoa.
- 6) Cómo disminuir la ansiedad y los riesgos de los resultados del viaje, se parece mucho a la disminución de riesgos para las cosechas. (Concha Contreras 1975:91)
- 7) El llamero como agente intercomunicante. Nos parece que este tema planteado por Concha Contreras es de primera importancia, y el autor lo trata con cierta extensión y cuidado. Propone comprender las actividades de los pastores, no solamente en el plano económico sino como agentes sociales y culturales puesto que su papel es por excelencia dinamizador a diferencia de las sociedades agrícolas que tienen relaciones entre sí más

estáticas, este sentido su propuesta aunque breve en relación al libro sobre el tema, se asemeja a la de Khazanov (1994).

Pastores de Puna (1977).- Esta edición cuenta con una introducción de José Matos Mar que recalca que el tema tratado por el libro tiene especial importancia para el conocimiento y comprensión de una parte de la sociedad andina y también es relevante para la caracterización global de la realidad. También su aporte a la comprensión de la complejidad de las relaciones entre distintos regímenes económicos (Flores Ochoa 1977: 11)

En la medida que se trata de una compilación el libro abarca diversos temas entre los que solamente señalaremos cuatro 1) la señalada caracterización de un tipo de economía particular que constituye el pastoreo, 2) una atención también a un complejo mundo ideológico que es parte del pastoreo y 3) la tecnología pecuaria andina, tanto en relación a los animales como a los pastos 4) una particular preocupación por el proceso de Reforma Agraria en el Perú

Nos detendremos únicamente en el primer punto que se relaciona con nuestra propuesta de trabajo, en tal sentido nos interesa rescatar algunas caracterizaciones básicas que plantea Flores Ochoa en su artículo introductorio. Propone que las principales características de la sociedad de puna alta son: 1) la trashumancia estacional a fin de acceder a pastizales en distintas épocas del año (seca y lluviosa) Custred sostiene que la trashumancia se debe, no a la inaccesibilidad de los pastos por la nieve, sino a la necesidad de contar con pastos de distintas calidades 2) poblamiento disperso y ausencia de centros poblados. Las concentraciones humanas se dan en ciertas épocas del año como por ejemplo en las fiestas patronales y 3) la sociedad está organizada sobre la base de vínculos de parentesco con una marcada organización patrilineal extensa (Flores Ochoa 1977: 36-37).

En cuanto al sistema económico subraya los siguientes aspectos centrales: 1) utilización directa de los camélidos en la alimentación, en la fabricación de bienes y en el transporte. 2) la obtención de productos agrícolas mediante diversas estrategias como ser a) el acceso directo a productos agrícolas mediante el control de distintos pisos ecológicos estando, sin

embargo, lo central de la economía en regiones de producción pecuaria b) mediante sistemas de intercambio tradicional. A través de este sistema se obtiene la mayor parte de productos agrícolas y c) participación en el sistema de mercado (Flores Ochoa 1975: 38-39). Ya sea por el intercambio tradicional, la participación en el mercado o la combinación de ambos, los viajes de intercambio, que los ponen en contacto con una amplia variedad de regiones ecológicas, la estrategia de subsistencia debe comprenderse como parte integrante de la economía pastoril.

Dos de los artículos se concentran en el tema del intercambio: *"Pastoreo, tejido e intercambio"* de Flores Ochoa y *"El trueque en la economía pastoril"* de Casaverde. En el primer caso, el ensayo se basa en el estudio original sobre Paratía. Quizás vale la pena subrayar la necesidad de reciprocidad entre pastores y agricultores, puesto que la relación se da además entre amigos y conocidos. Sin embargo, como sostiene Flores Ochoa, no hay información de que se realicen matrimonios entre parejas de pastores y agricultores.

Por su parte el estudio de Casaverde aborda algunos aspectos del *"trueque"* que efectúan pastores de la provincia Cailloma, Arequipa. Se refiere particularmente a la relación pastores agricultores. Los pastores de Cailloma realizan los intercambios con tres zonas ecológicas completamente distintas: la costa, el valle de Colca y pueblos productores de papa del Cuzco. En este, como en otros trabajos, es visible una división sexual del trabajo, mientras los varones viajan las mujeres y los niños quedan al cuidado de los animales. También se evidencia que los pastores han institucionalizado una amplia red de *"conocidos"*, una manera de disminuir los riesgos del intercambio. Estas relaciones, sin embargo, tienen características distintas según los lugares del intercambio. Estas tienen que ver con las necesidades de cada zona, en los valles, los agricultores necesitan tanto de los pastores como viceversa, por lo que las tasas de intercambio se presentan bastante estables. El sistema de trueque tampoco es rígido y el pastor tiene alternativas para obtener el mismo producto en distintas partes.

La relación con las tierras altas del Cuzco es un tanto distinta, para el pastor obtener chuño es indispensable y su relación con conocidos es básico. Por su parte los productos de

intercambio son ají, higos y cochayuyo, productos adquiridos previamente en la costa. Como los productos propios del pastor no tienen mucha aceptación, existe una limitación en el intercambio que no ofrece la misma estabilidad de las relaciones que en el valle.

Su relación con la costa pasa por el dinero porque el agricultor costeño depende más de una economía monetaria. Pero asimismo le conviene conseguir carne directamente del pastor finalmente que vende charqui a precios más bajos. El pastor consigue también dinero como jornalero durante un tiempo determinado. Las relaciones, aquí, son por lo tanto distintas.

El "**Balance bibliográfico**" de 1983 constituye para nosotros un punto de partida para poder analizar los siguientes 20 años. El artículo de Flores Ochoa está ordenado según temas separando además las disciplinas, sin embargo para la "*etnohistoria*" apenas puede dedicarle unos cuantos párrafos. Esta es, pues, una de las primeras constataciones. Tanto entonces como ahora los estudios con una perspectiva histórica son evidentemente muy pocos. Esta parece ser, sin embargo, una tendencia universal pues constata lo mismo Khazanov acerca de los estudios sobre pastoreo en el Viejo Mundo. El estudio incluye una extensa bibliografía sobre el tema.

2.2.1. Balance del primer ciclo 1964-1983

Consolidación de la importancia del pastoreo en los Andes

El aspecto más importante del ciclo es la consolidación de la importancia del tema del pastoreo en las sociedades andinas, lo cual se refleja en la gran cantidad de trabajos al respecto. Incluso pueblos que se consideraban agricultores como los *q'ero* en la vertiente oriental pueden recuperar su especificidad al proponer su estudio como pastores (Flores Ochoa 1983: 183).

La paulatina constatación de una amplia distribución geográfica de los pastores andinos, con características similares, pero también con peculiaridades según la región permiten ver que el caso de Paratía no era una excepción. Sería muy importante tener un panorama

acerca de la ubicación de los pueblos pastores para evaluar su relación con el medioambiente y con la sociedad no pastoril así como de los recursos a los que accede para el intercambio. Nos parece, que como una hipótesis al respecto, se puede plantear que la distribución de los pastores en los Andes se encuentra salpicada en el territorio formando grupos humanos relativamente pequeños con excepción de algunas áreas ubicadas al sur seco del territorio andino.

Se introduce el tema de la posible presencia de camélidos en la costa a partir de los trabajos de Browmann, Cardich, Dillehay y Rostworoski. Este asunto será retomado nuevamente en 1996 por Bonavía. La importancia que atribuimos al asunto se refiere a la posibilidad o no de control de los medios de transporte desde la puna.

Un periodo de enfoques globales

Aunque no es un tema en el que hemos profundizado, encontramos que no son pocos los trabajos que buscaron, a partir de una perspectiva de conjunto realizar propuestas de caracterización, comparación e incluso algunos modelos de funcionamiento. Tal es el caso de Núñez y Dillehay (1979) que comentamos anteriormente y el de Browmann (1982), y Orlove 1981 centrados en sociedades pastoriles..

Se inicia el debate de casi todos los temas que se profundizarán en la segunda etapa y que veremos en el balance final. Por ejemplo la profundidad histórica de los pueblos de pastores, las relaciones con *"el mundo de afuera"*, la caracterización de las sociedades pastoriles, etc.

Una concentración casi absoluta de estudios en territorio peruano. Las referencias a Bolivia, Argentina y Chile, son minoritarias sino marginales. Esta es una tendencia que cambiará en la segunda fase, probablemente influenciada también por la situación política del Perú con la actividad de Sendero Luminoso precisamente en las zonas de mayor presencia de pastores. El trabajo de campo, entonces, se restringió enormemente y se trasladó a otras regiones andinas.

Preponderancia de estudios arqueológicos y etnográficos sobre el actual territorio peruano por lo que algunas constataciones tienen que quedar en hipótesis por ausencia de estudios comparativos, tal pensamos por ejemplo las posibles zonas donde habría tenido lugar la domesticación de camélidos. Esta situación irá cambiando paulatinamente en las décadas siguientes.

Apertura de estudios relacionados con la articulación inter-regional y los intercambios.

En esta fase se percibe que un punto de vista preponderante es el de subrayar los fundamentos ambientales (Flores Ochoa 1983: 183), el medio ecológico, prácticamente como determinante de la cultura pastoril. Este punto marca una distancia con la propuesta de Khazanov que propone que si bien el rol del medioambiente es muy importante, lo que define a las culturas pastoriles es su relación con el "*mundo de afuera*", intentando sustraerse a una suerte de determinismo geográfico.

Sin embargo, muchos de los estudios muestran como un elemento central la articulación y el intercambio como parte de la especialización de la economía pastoril. Articulación en el sentido de control directo de nichos ecológicos que fue una de las soluciones históricas, como bien mostró Murra, pero también intercambio (Flores Ochoa 1983:184). Nuestra pregunta es cuánta antigüedad se puede atribuir al sistema de intercambio.

Si como sostiene Flores Ochoa "*la especialización del pastoreo conduce al establecimiento de relaciones de intercambio*" (Ibíd.: 184) con zonas de agricultura y de mercado y los pueblos pastoriles tienen una antigüedad precolonial, ¿es posible pensar que en tiempos prehispánicos establecieron relaciones de intercambio y no solamente control vertical? Esta pregunta tendría que buscar una respuesta en los datos arqueológicos e históricos.

La simbiosis actual de sistemas de intercambio que combinan el trueque con el dinero en efectivo, como vimos, es abordado por varios autores ¹⁵- (de hecho parece ser uno de los asuntos más estudiados)- y el tema parece plantear algunos problemas de interpretación acerca de las estrategias diversificadas y del sentido que dan los distintos autores a cada uno de ellas. Veremos luego que es un asunto que se continúa en la segunda etapa.

La capacidad articuladora de las caravanas está presente de manera implícita rompiendo una imagen estereotipada de los llameros como el ámbito más tradicional y refractario a cambios¹⁶. A pesar de aparente aislamiento geográfico están fuertemente ligados a la economía de mercado como muestran también numerosas investigaciones como vimos y otras citadas por Flores Ochoa ¹⁷

Una manera de comprender a los pueblos pastores es a través de sus actividades no sólo pastoreo y relación con el medioambiente, sino de intercambio. Imperceptiblemente nuestra noción de las sociedades pastoras va cambiando.

2.3. El segundo ciclo 1983 - 2003

A diferencia de la primera fase, en esta podemos citar algunos trabajos sobre pastores enfocados específicamente en el territorio boliviano, tanto en lo que se refiere a historia como a etnografía. Por tanto, tomaremos como eje de esta parte del ensayo estas investigaciones.

Tomamos como trabajo inicial de esta fase el de West que cronológicamente pertenece a los últimos años de la primera fase, pero que por sus particularidades corresponde mejor a la segunda. La principal característica es que se refiere a Bolivia en su integridad, hecho que no ocurría en la primera etapa.

¹⁵ Flores Ochoa cita a Cáceres Olazo, Caro, Casaverde, Custres, Flores Ochoa, Landeo, Inamura, Masuda, Palacios, Trucios y West, cada uno de ellos con varios títulos. Flores Ochoa. Pastores.... Balance.... p.184

¹⁶ Una anécdota que ilustra este estereotipo se refiere a las elecciones del actual presidente del Perú, Toledo, fue el insulto que recibió por prensa de parte del padre de su oponente política Lourdes Flores que lo llamó "*auquérido de Harvard*".

¹⁷ Appleby, Calsina, Cáceres Olazo, Caro, Concha Contreras, Che-Piú, Gallegos, Landeo, Orlove, Oyakawa, Robles, Seligmann, West.

West (1981) ¹⁸

Sufriendo nos vamos: From a susistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia (West 1981) es el primer trabajo extenso sobre el intercambio de los llameros que se concentra en Bolivia, justamente en la región del sur del Poopó, en Pampa Aullagas. El trabajo de campo se llevó a cabo entre 1977 y 1978 fue orientando inicialmente por Gordon Appleby, David Browmann, Glynn Custred y Benjamin Orlove, estudiosos que se ocuparon de la problemática de los pastores andinos.

Nos incumbe particularmente esta tesis porque se ubica precisamente en la zona de nuestro interés de estudio. En él se describe y analiza el rol del pastoreo en Pampa Aullagas y su relación con la agricultura en la propia zona y posteriormente el sistema de caravanas de llamas y su participación en el mercado. El propósito de la investigación es explicar los cambios de una comunidad pastoril con una tenencia de la tierra colectiva hacia una forma de propiedad privada, del pastoreo a la agricultura.

De los muchos temas importantes que toca la investigación nos interesa resaltar su enfoque que en primer lugar plantea que la idea de aislamiento, con que aparentemente se relaciona a estas poblaciones, tiene poco que ver con su realidad puesto que tradicionalmente su cultura ha sido moldeada por la formación de los estados precoloniales, por la imposición colonial y después de la conquista española y por el surgimiento de las naciones modernas (Ibíd.: 5). Sin embargo, sus estrategias han estado orientadas a mantener una autonomía local.

Propone que la convicción de que hubo ausencia de mercados en los Andes precolombinos, ha llevado a que incluso Murra ignore el rol de los intercambios de larga distancia entre los distintos grupos étnicos en los Andes (Ibíd.: 6). Esta es una de las cuestiones planteadas de manera tangencial por algunos de los estudios.

¹⁸ Terry West *Sufriendo nos vamos: from a subsistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia* Tesis doctoral de la Universidad new school of Social Research, 1981

Una diferencia importante con los pastores estudiados en el Perú es que en este caso se trata de extensas zonas, de hecho el altiplano tiene aproximadamente 800 Km de largo y 130 Km. de ancho, en contraste con el territorio más quebrado de los pastores del Perú. Otra diferencia es la altura, en gran medida los pastores peruanos se ubican por encima de los 4.000 a 4.200 metros mientras que el altiplano boliviano oscila entre 3.700 y 4.000 metros sobre el nivel del mar. La tercera diferencia es que en Bolivia encontramos un territorio mucho más seco y por lo tanto menos apto para las alpacas y en cambio sí ideal para las llamas. Además de estos animales crían cerdos y ovejas. Poseen además algunos burros y mulas. De hecho Pampa Aullagas, el lugar de estudio se ubica a 3.800 m.s.n.m. y se encuentra muy cercana a los grandes salares del altiplano sur.

El estudio trata de pastores únicamente de llamas por lo que el intercambio es todavía más urgente, sin embargo consiguen cultivar algo de quinua y papa. En Pampa Aullagas, entonces, las actividades domésticas incluyen el pastoreo, la agricultura, participación en el mercado e intercambio inter-regional. En algunos casos, pero cada vez en aumento, cambiaron su ganado por camiones. Otros incluso poseen tractores que los alquilan para el trabajo de campo (Ibíd.: 39). Un modelo típico es que los ricos camioneros tengan lugares de venta (tiendas) en el pueblo que son administrados por sus esposas.

La migración para alquilar su fuerza de trabajo es también importante, pero normalmente retornan a la comunidad. Hacia 1920, sin embargo, el pastoreo era todavía la actividad básica, la proliferación de camiones al parecer ocurrió después de la II Guerra Mundial alrededor de 1950. Incluso en la época de la Guerra del Chaco, 1932, eran frecuentes familias con hatos de 500 llamas. Ahora (1980) anualmente entre mayo y agosto viajan a distintos valles de Potosí, Cochabamba y Chuquisaca intercambiando principalmente sal por maíz.

Según el autor, la trashumancia para el pastoreo prácticamente no existe y los animales pastan en tierras comunales en un sistema de rotación con pequeñas variaciones diarias. Después de algunos días se retorna al lugar inicial (Ibíd.: 59). Se pastorea llamas y ovejas

por separado. Desde la perspectiva de los propios pastores la actividad de pastoreo es la de menor estatus y mayor explotación por lo que tienden a disminuir (Ibíd.: 84). La movilidad se da sobre todo por los intercambios.

La cantidad de ganado es la que marca las diferencias sociales, situación que es hereditaria. Un llamero próspero contratará peones para el cuidado de sus animales y éste difícilmente conseguirá tener un numeroso hato. Por su parte el "*marahaque*" o propietario de mucho ganado podrá comprar camiones, instalar negocios en el pueblo y no tendrá que vender su fuerza de trabajo en las minas como los peones (Ibíd.: 77). Un dato importante es la ausencia histórica de haciendas en la región (Ibíd.: 94).

Una tendencia hacia el presente es la declinación del pastoreo y una de las causas es la introducción de tractores introducidos en 1972 de modo de expandir las tierras de agricultura sobre antiguas tierras de pastoreo. Por tanto la introducción de camiones, las migraciones y educación de los más jóvenes que se niegan a colaborar en el pastoreo y las nuevas oportunidades en las ciudades influyen en esta paulatina disminución (Ibíd.: 78). Sin embargo, la mayoría ve a la agricultura como una actividad estacional y al pastoreo como la actividad constante (Ibíd.: 92).

A pesar de que la presión al sistema de intercambio de los llameros, no es local ni siquiera regional sino de todo el sistema económico, todavía grupos de llameros de Pampa Aullagas realizan largos viajes a los valles y las tierras de pastoreo se mantienen comunales. Pero ya sea en camiones, con burros, bicicletas o llamas la mayoría participa de las decenas de ferias locales unas más famosas que otras. El papel de las ferias, es pues un tema importante poco trabajado. Una de las ferias más grandes es la de Challapata (a 3 horas en camión de Pampa Aullagas) que se inició en 1900, otra es la de Huari a la que llegaban llameros desde el sur del Perú y del norte argentino.

El hecho de ubicar esta investigación en Bolivia importa, no tanto por la cuestión nacional que en verdad es secundaria para el tema, sino por las propias características regionales del estudio, elementos que van a coincidir con las particularidades del territorio boliviano. Esto

es una economía pecuaria basada sobre todo en llamas más que en alpacas, una economía de mercado y una articulación vial relativamente más débil que la peruana y una población aymara hablante.

Allpanchis 1983

El número de dedicado a "*Arrieros y circuitos mercantiles andinos*" está constituido por varias investigaciones históricas donde en todos los casos tienen que ver los llameros o los arrieros. Incluye, sin embargo, un artículo de antropología de Merlino y Rabey que se concentra en la zona de Jujuy en el norte argentino basado en un trabajo de campo realizado entre 1977 y 1979. El trabajo nos interesa por ser un ejemplo de estudio fuera del Perú como será la nueva tendencia, sin embargo toca otros temas relacionados con los pastores: su religiosidad y equilibrio ecológico.

Deborah Caro 1985¹⁹

"Those who divide us": Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia. La tesis doctoral de Caro²⁰ examina la relación entre comunidades pastoras de alpacas, el mercado de lanas y el Estado en el área de Ulla Ulla ubicada al norte del lago Titicaca. Estas relaciones se observan como una resistencia activa y creativa ante la demanda de sus medios de producción.

Caro se pregunta porqué estas comunidades fueron tan exitosas al momento de defender el control de sus medios de producción a diferencia de sus contrapartes agricultoras. Un análisis histórico de su comportamiento muestra que hubo una integración de las comunidades pastoriles al mercado desde el siglo XIX y que esta no se podría calificar de "*tradicional*", pero defendieron valores y prácticas - como también propone West - acerca de la tenencia de sus rebaños aunque esta tenencia no fuera equitativa. (Caro 1985: ii).

¹⁹ Deborah Caro *"Those who divide us": Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia.* Tesis doctoral, Universidad de John Hopkins. Baltimore, Mariland, 1985

²⁰ En el balance de Flores Ochoa no figura aún esta tesis, sin embargo si se encuentra otra denominada "Camelid Pastoralism in the Andes, a Comparative Perspective" en la Universidad de Cornell, del año 1975.

La autora sostiene que a pesar de que casi en un siglo de venta de su lana al mercado, éste no transformó radicalmente sus relaciones de producción aunque su participación fue activa e incluso diversificada según las demandas del mercado. Esta diversificación, sin embargo, es fruto de una larga historia, desde el periodo colonial, que muestra una gran flexibilidad de las comunidades pastoriles para relacionarse con el mercado y tener el control de sus rebaños. Esta habilidad para relacionarse con lo que Khazanov llamará "*el mundo de afuera*" pasa por alianzas con el estado, los mercaderes y campesinos de otras áreas.

De este modo se presentaron como súbditos leales a la Corona frente a los hacendados, como propietarios colectivos en el siglo XIX, como protestantes o miembros de ciertos partidos políticos y como cantones independientes en el siglo XX (Ibíd.: iii).

Ramiro Molina 1987²¹

Molina es uno de los pocos investigadores bolivianos que se ha dedicado al tema de los pastores andinos. Su principal artículo "*La tradicionalidad como medio de articulación al mercado*" tiene como planteamiento central que los pastores utilizan al mercado integrándolo a su economía étnica, sin plantear situaciones maniqueas. Este trabajo es clave para aclarar situaciones concretas de los llameros en el siglo XX, pero que al mismo tiempo podrían reflejar lo que ocurrió en los siglos pasados y poder evaluar el curso de los procesos. Se trata de pastores de una zona árida, la de Pampa Aullagas, la misma región donde investigó West. A pesar de que el peso de su economía está en el pastoreo también cultivan quinua y algo de papa. Molina nos muestra que en una delicada adaptación al medio, a los mercados y a los animales los pastores de esta zona tienen distintos circuitos para los mercados según se trate de llamas o de ovejas.

²¹ Ramiro Molina Rivero "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro. Harris et al *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI - XX* CERES,/SSRC. La Paz, 1987

Los viajes interecológicos están orientados por una serie de consideraciones entre las que se destacan la época seca del año- en viajes que suelen durar tres meses entre marzo y septiembre- y el periodo cuando en los valles el maíz ya ha secado para ser transportado por las recuas que bajan desde el altiplano. Como en otras zonas andinas, así como en otras partes del mundo, el Tibet, por ejemplo, el acceso a la sal es un elemento central, así como el intercambio con "*caseros*" o conocidos como una manera de disminuir los riesgos de los intercambios. Sin embargo, se deja en claro que quienes tienen el control sobre el sistema y las medidas de cambio son los llameros con una amplia ganancia en las transacciones como también han mostrado otros autores, estos intercambios se realizan en visitas casa por casa aunque también se participa en ferias regionales. A despecho de una amplia participación en el mercado, también gracias a su ganado mantienen nichos ecológicos de acceso directo en otras zonas (Molina 1987: 626).

Patrice Lecoq 1988

Llegó a Bolivia en 1982, en plena crisis económica durante el gobierno de la UDP (Unidad Democrática Popular) cuando se vivía una hiperinflación, tanto así que una de las llamas de la caravana que él siguió en su trabajo etnográfico se llamó Un Millón porque nació el día en que el boliviano llegó a esta cifra en relación al dólar.²² Su primera publicación es de 1988²³, tiene publicados varios artículos entre los que resaltamos una versión sobre la comunidad de Ventilla aparecida en la compilación de Flores Ochoa del año 2000, *Pastoreo Altoandino* y su conferencia dictada en La Paz el año 2002.

Su trabajo de campo se ubica al sur de Oruro y Norte de Potosí, particularmente entre los salares. Antes que él habían trabajado acerca de los llameros West y Molina, pero por la

²² Conferencia Lecoq septiembre del 2002

²³ Patrice Lecoq "Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas" *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* .MUSEF, N° 12. La Paz 1988. Otras de sus publicaciones aparecieron en el boletín del IFEA, Parí, en México, Chile, Bolivia, Inglaterra y Alemania

continuidad de su trabajo y la cantidad de publicaciones es posible que sea el más conocido. Por otra parte, dado que es arqueólogo, dialoga con ambas perspectivas²⁴.

Su tema central se podría resumir en *"la ruta de la sal"* por lo que en el último tiempo se ha dedicado a realizar comparaciones con regiones como el Tibet. Esta zona ha sido comparada con los Andes por tratarse de una región de montañas y valles y ha predominado una articulación vertical.

El minucioso trabajo que realiza nos permite conocer en detalles el ciclo anual de actividades y rituales de los llameros del sur de Oruro y Norte de Potosí, su visión del espacio y sobre todo su mundo simbólico ampliando de esta manera el ámbito de los llameros hacia la región boliviana.

En su estudio sobre Ventilla²⁵, comunidad pastoril del norte de Potosí, se comprueba que allí como en otras regiones de pastores andinos en todas las épocas el patrón de vivienda es disperso. En la actualidad crían llamas y algunas ovejas aunque antiguamente también tenían alpacas. También es evidente la participación masculina en los viajes interecológicos donde *"los hombres más valientes"* lo realizan (Lecoq 2002: 2).

La pequeña comunidad de Ventilla se encuentra a unos 200 Km. de la ciudad de Potosí con una altura que oscila entre 4.000 y 4.500 msnm, se trata de una región montañosa y una de las regiones más elevadas de Bolivia. La constituyen de 30 familias que se dedican a la cría de llamas y también a la agricultura y mantienen un patrón de asentamiento disperso. Entre los meses de junio y agosto se dedican a realizar viajes interecológicos.

En el artículo *"Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos de Ventilla, una comunidad pastoral del sud de Potosí, Bolivia"* (Flores Ochoa 2000: 3) Lecoq presenta un calendario agro-ritual que se organizó ligando las festividades religiosas católicas. Allí se

²⁴ Patrice Lecoq "Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia" En: *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. CREDAL/IFEA 1997.

²⁵ Seguimos para este análisis su trabajo "Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el sur de Bolivia" Patrice Lecoq y Sergio Fidel. Ined. 2002.

observa que a partir del mes de abril y hasta septiembre se considera el tiempo masculino y comienza con la cosecha de la papa pero en este tiempo se concentran las actividades pastoriles, mayo: inicio de los viajes a los valles, junio marcaje de las ovejas, junio: preparación de los terrenos de cultivo con abono y agosto: regreso de los viajes a los valles, septiembre: inicio de la siembra de papa y trigo.

Los viajes se realizan en distintas direcciones: al salar de Uyuni, a los valles altos intermedios y a los valles orientales. En relación a la antigüedad de las rutas, el autor comprueba que a lo largo de diferentes itinerarios se encuentran sitios arqueológicos de distintas épocas que demuestran que estas rutas se remontan a periodos precolombinos. Toma también el tema de la mediación cultural sosteniendo que muchos autores, como Concha Contreras, apuntan que:

El llamero aparece como un intermediario cumpliendo a la vez importante función de relacionador económico, social y cultural porque al llevar de una región a otra está relacionando directamente las regiones... cumpliendo la función de dinamizador de las relaciones parcas, estáticas y débiles que existen entre los pueblos agrícolas y dinamizando a la vez las relaciones entre la sociedad tradicional y la sociedad nacional (Ibíd.).

Pero también cumplen una función ritual muy importante para las comunidades donde pertenecen. El asunto de la mediación, sin embargo, está más enunciado que estudiado. En Lecoq en particular pero de un modo general en los trabajos sobre los intercambios de llameros.

Lo que trata particularmente el autor, como muchos otros, son las transformaciones irreversibles de las sociedades pastoras. El ejemplo es claro, en el año 2002 solamente una quinta parte de los llameros se dieron cita en el salar. El resto prefirió alquilar un camión para reducir el viaje de un mes a un día.

Las rutas de los llameros son variadas manteniendo siempre las alternativas abiertas. El autor se concentra luego en el mundo ritual relacionado con el inmenso espacio que lentamente deben recorrer, observados por los apus de las montañas amos del ganado

doméstico y responsables de su multiplicación. Por tanto el medioambiente y todo lo que rodea a los llameros tiene carácter ritual y sagrado y constituye para el niño que viaja con ellos un rito de iniciación. El viaje en si mismo, entonces, según Lecoq, se constituye en el rito mayor de los llameros, en una verdadera peregrinación hacia el pasado. Lamentablemente esta actividad va disminuyendo constantemente y parece que se está perdiendo para siempre.

Llamichos y paqocheros (1988²⁶)

Incluye 21 artículos divididos por temas: **Origen y desarrollo del pastoreo** que abarca trabajos que tratan acerca de la domesticación de los camélidos, evidencias arqueológicas, la caza de camélidos así como clima y tenencia de pastos en el pasado. **Tecnología del manejo de pastizales y rebaños** con artículos acerca de tecnologías de pastoreo, control ritual y nomenclatura. **Uso de la carne y comercialización de la fibra** con dos artículos concretos sobre el tema **Sociedad propiedad y herencia** los temas que abarca son bilateralidad y propiedad, herencia del ganado y un asunto que nos interesa particularmente, las relaciones entre pastores y agricultores en el artículo de Inamura. **Mito, ceremonias y canciones ceremoniales** con tres artículos: sobre pinturas rupestres, el mundo metafórico y canciones ceremoniales. **Los pastores en un mundo cambiante** con dos trabajos de Flores Ochoa, uno acerca de problemas en el ecosistema de y otro de cambios en la puna. En la introducción a este volumen, Flores Ochoa sostiene que el tema del pastoreo ha dejado de ser una novedad como lo fue cuando se publicó *Pastores de Paratía*.

Inamura 1988 Esta compilación de Flores Ochoa, incluye únicamente un artículo que nos interesa particularmente, Se trata del Inamura que describe las *"Relaciones estructurales de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito"*. Su investigación se ubica en el distrito de Puica en la sierra alta del departamento de Arequipa. Este distrito tiene dos regiones ecológicas claramente diferenciadas, la quebrada entre 3000 y 4000 metros y la extensa puna entre 4000 y 5000 metros. En la primera habitan los agricultores y en la

²⁶ Jorge Flores Ochoa (comp). *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* Centro de Estudios Andinos Cuzco y CONCYTEC. Cuzco, 1988.

segunda los pastores con un patrón de asentamiento disperso. Según la investigación existían cerca de 600 personas dedicadas al pastoreo en 1972.

En el mes de abril los pastores bajan a la quebrada con sus llamas, se alojan donde sus amistades agricultoras y se ocupan del transporte de la cosecha de papas y de habas. A cambio reciben parte de la cosecha. Combinan esta actividad con otros viajes a distritos cercanos y relativamente lejanos (Inamura 1988: 205). Los viajes largos fueron disminuyendo en los últimos años y se va incrementando la compra de productos agrícolas.

Este trabajo tiene la particularidad de mostrar en una comunidad de pastores un tipo un tanto distinto de relación entre agricultores y pastores y de control de una geografía vertical. Tiene en común con otras investigaciones el uso de varias alternativas de intercambio y obtención de productos de manera simultánea así como la constatación de una paulatina desaparición del sistema llamero.

Barbara Göbel 1998²⁷

Después de un periodo de 10 años de disminución del interés en el tema o quizás de coyunturas nacionales que no permitieron mayores estudios, el tema reaparece a fines de la década de los '90. Es posible que esta baja se deba a un retroceso en los estudios de etnohistoria en general. El tema que si tuvo mucha acogida y se relaciona de cierta manera con las sociedades pastoras es el de los textiles. Una las excepciones de estas apreciaciones es Lecoq que vimos líneas más arriba y también Caro y Browmann publican sobre el tema, pero tenemos la impresión de que se trata de variaciones sobre antiguos trabajos suyos²⁸. A mediados de '90 se ocupan de manera tangencial de los pastores algunos estudios desde la

²⁷ Barbara Göbel "Salir de viaje": Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino" En: Carmen Arellano et al eds. *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas*. Estudios Americanistas de Bonn. Saurwein, 1998.

²⁸ En la bibliografía de Göbel en 1998 se registran dos publicaciones de principios de los noventa el de David Browmann "*Camelid Pastoralism in the Andes: Llama Caravan Fleteros, and their Importance in Production and Distribution*". En: *Nomads in a Changing world*. Salzman y Galaty eds. Instituto Universitario Universale. Napoly, 1991. El otro es de Deborah Caro "Incorporation or Resistance? Pastoral Relations of Production in an Export Economy. En: *Pastoralist at the Periphery*. Chang y Koster eds. University of Arizona Press, Tucson, 1994.

historia, como veremos en el siguiente acápite y se publican dos estudios monográficos sobre los camélidos en la historia andina

El artículo de Bárbara Gobel que se publica en el 50 aniversario de los Estudios Americanistas de Bonn inicia un periodo de renovación del interés en el tema, y evidentemente de manera más madura y reflexiva.

Su contribución analiza la organización de las caravanas de intercambio en las comunidades pastoriles de Huancar (46 unidades domésticas) en las altas tierras andinas del noroeste argentino. Las caravanas de intercambio se presentan como una parte de un complejo aparato de estrategias de intercambio, cada una de las cuales tiene sus ventajas y desventajas. El artículo muestra que el intercambio de las caravanas no es ni homogéneo ni estático.

El artículo de Göbel tiene la virtud de recoger las principales discusiones sobre el tema. Comienza planteando un aspecto que define a las economías pastoriles y que no siempre es integrado por los estudiosos: sostiene que una de las particularidades de las economías pastoriles es la necesidad de articulación con otros sistemas productivos. Coincidiendo con los trabajos que se ocupan del intercambio y con la propuesta de Khazanov tanta veces nombrada en nuestro trabajo.

Una de las preguntas claves, según Göbel es la explicación de la persistencia de las caravanas hasta hoy en día y divide a los autores sobre el tema en tres grupos 1) aquellos que sostienen que las caravanas simbolizan la lógica económica andina cuyo eje es la reciprocidad gobernada por sanciones morales y no la maximización de beneficios personales. Según esta perspectiva representan un mecanismo de defensa para mantener su autosuficiencia 2) autores que posicionan al tráfico caravanero como una extensión de la economía monetaria 3) posición que interpreta a las caravanas como parte de una estrategia general de diversificación de los campesinos (sic) que les permite moverse flexiblemente entre la economía capitalista y las estructuras de intercambio más tradicionales (Caro y

Molina Rivero). En este sentido otorga a los actores sociales un rol activo e innovador frente a la economía capitalista. La autora apoya la tercera perspectiva.

Göbel detalla las distintas estrategias en su relación con *"el mundo de afuera"* como ella misma señala (Göbel 1998: 870). Una de ellas es el trabajo temporario en las minas de los salares y en plantaciones de tabaco y fruta en las tierras bajas. El otro es la comercialización externa de productos locales. En unos casos la actividad pasa por el dinero pero en otras no. En un caso se requiere de normas de reciprocidad y en el segundo no hacen falta.

Los caravaneros de Huantar ya no pueden ser llamados llameros porque realizan sus viajes con burros y mulas. Burros y mulas constituyen elementos de prestigio masculino. Sin embargo el principal producto de intercambio son los tejidos de la lana de sus animales y en segundo lugar la sal.

Las caravanas circulan por antiguos senderos y se relacionan con *"caseros"* que conocen por generaciones, tanto en los salares como en los valles. Un factor importante es la lejanía del lugar de intercambio de las carreteras, cuanto más alejados mayor dependencia de los caravaneros. Sin embargo, lo que define el intercambio no son tanto las personas con las que se hará el intercambio, sino los productos (Ibíd.: 881). Por lo tanto su actividad está estrechamente relacionada con las fluctuaciones del mercado donde consigue espacios de negociación.

Dos elementos más nos interesan del aporte de Göbel, en primer lugar la información histórica que brinda y en segundo lugar, relacionado con el primero, la dependencia de cuestiones de políticas nacionales.

En el caso de las transformaciones históricas, la más evidente es la sustitución de la llama por las mulas, hecho que tuvo lugar en la década de 1940 a raíz de una epidemia de sarna que aniquiló a las primeras. La segunda transformación son los circuitos de intercambio. Los circuitos incluían el sur de Bolivia hasta Tupiza, Talina e incluso a la famosa feria de

Huari en Oruro. La obtención de coca era uno de los propósitos más importantes de semejantes viajes. Este circuito se cortó abruptamente con la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-35). Lo propio ocurrió con los viajes a Chile, a la región de San Pedro de Atacama que fue perturbado en 1900 por el nuevo trazado de la frontera y el trato recibido de los gendarmes de aquel país. Esto pone en evidencia, una vez más, la dependencia de estas economías de las políticas nacionales.

Michael Schulte 1999²⁹

Llamereros y caseros. La economía regional kallawayas es un trabajo auspiciado por el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) que parte de una pregunta central ¿Es posible plantearse un desarrollo local en un contexto de liberalismo económico, en el que el paradigma del lucro es sinónimo de explotación, concentración y profundización de la brecha entre ricos y pobres? (Schulte 1999: ix).

A pesar del título, solamente en cierta forma trata de los llamereros y más bien se concentra en el estudio de sociedades agropastoriles. Se centraliza en la famosa región de los kallawayas, médicos itinerantes, en las laderas orientales del lago Titicaca. Históricamente la región vinculó las planicies y yungas al este de los Andes con las alturas y la costa del Pacífico (Ibíd.: 5). De las tres comunidades que la componen una, la de Coololo Altarani, está compuesta por alpaqueros que tienen como actividad complementaria la minería, comercio y agricultura. Su territorio se encuentra entre los 3.800 y 4.800 metros de altura. Estando el poblado principal a 4.000 m. Un poco más de la mitad de las familias en las tres comunidades que la componen realiza viajes de trueque. Sorprendentemente el porcentaje es más bajo en Altarani, sin embargo sus viajes son más largos (tres semanas) mientras los agricultores viajan una semana. En relación a los agricultores, los ganaderos ocupan más tiempo en sus actividades específicas, 68% del tiempo lo ocupan en trabajos de ganadería, y de manera complementaria son el trueque/comercio y la artesanía. Como en todos los demás estudios, el trueque ha disminuido significativamente desde la construcción de la carretera, particularmente entre los pastores de Altarani y los alfareros de Moyopampa, sin

²⁹ Michael Schulte *Llamereros y caseros. La economía regional kallawayas* Ed. PIEB. La Paz, 1999.

embargo para los primeros sigue siendo importante en un 63% según la encuesta del estudio (Ibíd.: 207).

En resumen, el aporte de este reciente trabajo, es poder comparar a partir de un mismo parámetro de preguntas, las actividades de ganaderos, agricultores y alfareros de una región particular de Bolivia. Tenemos la impresión, sin embargo, que el enfoque está todavía dominado por una perspectiva de las sociedades agricultoras.

Otros trabajos relativos a Bolivia que se podrían incluir en este mismo enfoque son los aportes ya clásicos de Tristan Platt y Olivia Harris sobre el norte de Potosí y de Gilles Riviere y Thomas Abercrombie sobre Oruro. Nos aportan con datos muy importantes sobre los pastores, pero focalizan el problema fuera de las sociedades pastoras. El caso de Denise Arnold y Juan de Dios Yapita, que trabajan con los Qaqachaca en Oruro, es distinto en alguno de sus trabajos – “*Río de vellón río de canto*”, acerca de canciones de las pastoras - se preocupan por comprender a los pueblos pastores, sin embargo su interés está orientado a cuestiones culturales y textuales, como lo señala el título y aportan tangencialmente al tema de los intercambios.

***Pastoreo Altoandino (2000)*³⁰**

El libro reúne diez trabajos publicados el 2000 y abarca estudios sobre tres países, Perú Bolivia y Chile. La mayoría de los artículos son de etnografía, con la excepción de uno que parte de su trabajo etnográfico y se acerca al origen histórico de una comunidad gracias a un documento encontrado en manos de un pastor, Kobayashi, hace una retrospectiva histórica.

Los artículos tocan diversos temas, desde el origen histórico de un grupo de pastores en Perú, pasando por el análisis de la sostenibilidad de una economía pastoril en los Andes, una descripción de pastores de la puna salada de Atacama en el Norte de Chile y de

³⁰ Jorge Flores Ochoa y Yoshiki Kobayashi eds. *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. Ed. Plural - Musef. La Paz, 2000

Santiago de Machaca, así como aspectos de la vida y rituales en el sur de Potosí, Bolivia. También cuenta con un trabajo acerca de los viajes de un grupo de llameros. Incluye asimismo dos estudios sobre ritualidad y espacio sagrado concluye y con un análisis prospectivo.

Creemos que no es una casualidad que el libro hubiera sido publicado en Bolivia porque el interés en el tema en cierta manera "*migró*" desde el Perú hacia el sur. Los dos trabajos referidos a Bolivia son los de Shojiro Nabeshima centrado en Santiago de Machaca (La Paz) y Patrice Lecoq sobre los ganaderos de Ventilla en el sur de Potosí que ya vimos líneas más arriba.

Nabeshima

Jesús de Machaca se encuentra a unos 160 Km. de la ciudad de La Paz y según el censo de 1992 alberga 2.343 personas. Se trata de una planicie seca ubicada a 3.900 msnm donde pastorean llamas, alpacas y ovejas. En las laderas de los cerros se cultivan algunas plantas de altura.

Las estrategias de subsistencia de los pastores incluyen una diversidad de modalidades: uraq laqui o asignación gratuita de pedazos de tierra vacante (ya no se practica), préstamo intrafamiliar de terrenos de cultivo, waki o aparcería, mink'a o intercambio de servicios con productos agrícolas, tráfico a larga distancia con caravanas de llamas y trueque. Esta última prácticamente ha desaparecido, los últimos datos son de la década de 1970. Sin embargo a Santiago en tiempo de cosecha siguen llegando llameros de otras regiones de Bolivia como de Berenguela (departamento de La Paz y Sajama en el departamento de Oruro), incluso a veces llegan de Puno (Perú).

En cuanto a la tenencia de los pastos estos se mantienen en todos los hogares en forma proindiviso y según los testimonios una de las causas de la desaparición de los viajes fue la disminución de los pastizales que no permitió criar a los llamas macho, indispensables para

la carga, separados de la hembras. Se recuerda a los viajes de intercambio como ventajosos, pero muy penosos.

Este estudio ejemplifica una vez más la existencia de comunidades ganaderas conviviendo con otras agricultoras y muestra algunas estrategias levemente distintas a las de otras regiones.

2.3.1. Balance del segundo ciclo

Privilegiar una perspectiva cronológica nos ha permitido "*tejer*" los lineamientos que se fueron presentando y evaluar algunas tendencias y transformaciones que quizás de otro modo hubieran pasado desapercibidas. Los estudios de esta segunda etapa parecen agruparse en dos bloques uno en la década de los 80 y otro a partir de fines de los 90 con un renovado interés en el tema, particularmente fuera del Perú que fue el centro de las investigaciones del primer ciclo.

En conjunto, tanto los artículos de Flores Ochoa como de las compilaciones que realiza, y los otros trabajos de esta segunda fase continúa el predominio del enfoque etnográfico con algunos aportes desde la arqueología pero si ampliamos nuestra perspectiva podremos encontrar interesantes aportes desde la historia como veremos en el siguiente acápite.

Un primer elemento de debate: la antigüedad histórica de los pastores especializados

Es importante anotar que en la re-edición del artículo de Murra acerca de los "*Rebaños y pastores en el Tawantinsuyu*" publicado por el IEP en 1975, añade una nota comentando que hasta que conoció el trabajo de Flores Ochoa, pensaba que en el mundo andino no existían pueblos puramente pastores. Aquí se abre uno de los primeros elementos de debate. Se trata de la antigüedad histórica de los pueblos pastores en los Andes. Flores Ochoa plantea como hipótesis al concluir *Pastores de Paratía* que "*por lo menos de manera tentativa se puede insinuar que se originan en tiempos precolombinos*" (Flores Ochoa

1967: 148). El artículo de Millones sobre pastores en Arequipa a inicios del siglo XIX informa acerca de grupos de pastores especializados por entonces:

Como esta doctrina se compone de temperamento casi medio y cordilleras, los de temperamento aplican a sus hijos a la agricultura y tintura de lana de carneros de la tierra que llaman pacochas o alpacas... y los de la cordillera más brava a criar estos carneros (Respuestas al interrogatorio... En: Millones 1975).

A su vez Concha Contreras aporta datos de corrales que son usados por los llameros en la actualidad (década de 1970) pero que no hay recuerdo de qué época son estos corrales³¹.

Sobre el punto Bonavía opina que, si bien el problema tiene que ver con la definición de pastoreo que se utilice, discrepa de Flores Ochoa considerando que el pastoreo no pudo ser una actividad independiente de la agricultura, porque ello va contra las evidencias arqueológicas que se tienen hasta ahora (Bonavía 1996:529). El trabajo etnográfico de Kobayashi (2000) aporta acerca de este tema pues se conduce hacia la historia a partir de haber accedido a documentación local que demuestra que en su zona de estudio ubicada en el altiplano peruano este grupo habría devenido en únicamente pastoril a partir de la pérdida de sus tierras agrícolas.

Nuestro punto de vista al respecto va más en la vía de Flores Ochoa, creemos que como punto de partida es posible pensar que sí hubo grupos netamente pastoriles en los Andes prehispánicos, pero que éstos tienen que ver por una parte estrechamente con la región ecológica que habitan, tal es el caso de algunos grupos del sur de Oruro donde se ubican los salares, particularmente la región de los Aullagas y Uruquillas y sobre todo la región de los Lipez, con una economía claramente pecuaria. Por otra parte es preciso pensar que los procesos históricos de ninguna manera son unívocos y que en unos casos se pudo dar tanto la conversión de una sociedad agropecuaria en una solamente pecuaria y en otros más bien lo contrario. Creemos además, que la tendencia en la actualidad, es que los grupos de pastores vayan abandonando paulatinamente el pastoreo puro para dedicarse también a la agricultura. Es claramente el caso de la región de Pampa Aullagas, descrita por Terry West

³¹ Allpanchis 1975 vol. 8, p. 87

(1982) (West 1982) que constata la introducción de tractores desde la década de 1970 para roturar tierras que antiguamente eran de pastoreo.

Estudios de Perú, Bolivia, Argentina y algo de Chile

Nos parece importante un elemento que podría parecer secundario, el integrar visiones del pastoreo en distintos países rompiendo fronteras artificiales para el tema. Sin embargo, me parece una ausencia el que se hubiera tomado en cuenta solo excepcionalmente (Göbel 1998) el papel de esas fronteras para la vida de los pastores y su relación con un sistema económico y político nacional e internacional. Este asunto permite vislumbrar la estrecha articulación de las economías locales, aparentemente más aisladas, con los sistemas nacionales. Concha Contreras (1975:90) por ejemplo demuestra como les influyó el cierre de minas de sal de Warma (Arequipa) y el bajo precio de las lanas y Caro se refiere a las estrategias para participar del mercado internacional de lanas sin perder su independencia y *"tradicionalidad"*.

Ubicación espacial de los grupos de pastores estudiados

Si revisamos la ubicación de los grupos de pastores, esquemáticamente los encontramos en dos tres tipos de zonas: una muy alta y a veces húmeda que se ubica en el sur del Perú y en las regiones orientales del Lago Titicaca en el departamento de La Paz, Bolivia. Esta zona permite la combinación de llamas y alpacas otorgando a las alpacas un rol muy importante en la producción de lana y textiles y a las llamas el de transporte.

La segunda zona, un poco más baja, no llega a los 4.000 msnm y sumamente seca se encuentra en una región de altiplanicie extensa que se encuentra sobre todo en Oruro y en LÍpez, esta última, sin embargo todavía poco estudiada³². En ella predominan las llamas sobre las alpacas. Los reportes etnográficos recuerdan que en algunas zonas se tenían alpacas antiguamente, probablemente mediante el riego artificial de bofedales. Aquí,

³² José Luis Martínez concluyó recientemente su tesis doctoral de historia sobre los LÍpez. Ricardo Calla se encuentra elaborando una tesis doctoral sobre la misma región.

aunque no exclusivamente, juegan un papel central los salares. La sal se convierte en el medio de intercambio por excelencia y la tenencia de alpacas resulta secundaria.

La tercera zona se encuentra en los márgenes de los Andes en el Norte argentino y en algunas regiones marginales del territorio chileno. De hecho Murra en su artículo *"el control vertical revisitado"* reconoce que uno de los límites de su modelo se encuentra al sur del Trópico de Capricornio. En esta zona habrían dominado los llameros y su sistema de intercambio. Nos preguntamos si en las otras dos zonas no.

En todas las zonas se observa que se incluyeron también otros animales diversificando así los recursos: cerdos, ovejas, mulos y burras y más raramente cabras.

Las ventajas y desventajas de la llama frente a otros animales de carga se discuten en varios trabajos y la conclusión no es tajante. Éstas parecen depender más del manejo que le dieron las comunidades pastoriles que las propiedades intrínsecas del animal.

El rol del intercambio en las economías pastoriles

En primer lugar tenemos que decir que resulta imposible definir a los pastores de puna sin tomar en cuenta los intercambios. De esta afirmación se derivan otras que vimos fueron discutidas por diversos autores:

- 1) Las implicaciones de la coexistencia del trueque con la compra/venta.
- 2) Ventajas del intercambio para los pastores y para los agricultores.
- 3) Relación entre pastores y agricultores.
- 4) Articulación de los pastores con otro tipo de actividades (minería, venta de mano de obra, comercio...).
- 5) Planificación del uso del tiempo en la economía pastoril.
- 6) Productos que intercambian (más importantes que los caseros).
- 7) Circuitos de intercambio.
- 8) Función de los "caseros". Manejo estratégico de instituciones sociales".

- 9) Caravanas e identidades de género
- 10) Rituales de viaje.
- 11) Papel de las ferias.
- 12) Las transformaciones históricas de las formas y espacios de intercambio, como el paso de pastores a mineros, comerciantes o transportistas.

Por su parte, la interpretación acerca de la lógica económica de las caravanas de parte de los autores está dividida, aunque parece que se fue imponiendo la tercera opción:

- 1) Simbolizan una lógica económica andina cuyo eje es la reciprocidad y el interés individual. En este sentido sería un mecanismo de defensa para mantener la autosuficiencia.
- 2) Son elemento tradicional tan alterado que en la actualidad representa una extensión de la economía monetaria.
- 3) Se trata más bien de una estrategia diversificada y flexible que combina lógicas diferentes

3. ESTUDIOS DE HISTORIA

3.1. Presentación

Las investigaciones históricas sobre pastores, camélidos y su papel en las sociedades del pasado han merecido muy poca atención como tema particular, los encontramos en la década de 1960 -70 y reaparecen nuevamente a fines de los 80 hasta 1996 cuando publica Bonavía su libro *Camélidos*. En general se trata de estudios aislados que no parecen responder a una corriente de interés historiográfico. Sin embargo, debido a que la participación de los llameros fue muy activa, particularmente en los intercambios, el tema "*aparece*" en varios estudios que se preocupan por otros temas especialmente en el de los mercados tanto de bienes como de venta de la fuerza de trabajo (minas y ciudades).

En respuesta a estas características, el ordenamiento de los estudios de historia se ajustará por una parte a los dos ciclos señalados para los estudios de etnografía, uno hasta los años 80 y el otro de los 80 a los 2000. En el segundo ciclo, sin embargo, dividiremos el análisis en dos grupos. Los estudios sobre pastoreo y los de historia que se relacionan con el tema desde otros asuntos, estos últimos concentrados en el periodo colonial y en el sur Charcas (Oruro y Potosí). No pretendemos ser exhaustivos sino marcar las tendencias generales y los temas de aporte y debate.

Nuestro propósito es también evaluar hasta qué punto los debates de la etnografía han permeado a la historiografía. Como dice Khazanov la ausencia de estudios históricos sobre los pastores es común a todas partes y llegó la hora de hacer un estudio diacrónico, donde se pueda hacer una unión entre antropología e historia. El pastoralismo debe ser estudiado en toda su complejidad, no solamente en su funcionamiento estático sin también dinámico, debe ser estudiado como una totalidad en un sistema interno y externo, estructuras, funcionamiento y ataduras, no solamente como una variante local y aislada, sino también como un factor esencial e integral en la historia de la humanidad (Khazanov 1994:12).

La primera fase se inicia en los años '60 con las publicaciones de las visitas de Chucuito (1964)³³ y Huanuco (1967)³⁴, aunque la segunda fue trabajada con anterioridad según cuenta Murra en una extensa entrevista (Castro 2000). Asimismo en 1964 se publica por primera vez el artículo de Murra sobre rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu basado sobre todo en la visita de Chucuito. Casi diez años después, en 1973, sale a la luz el estudio de Duviols "*Huari y Llacuaz*". El número 8 de la revista *Allpanchis* incluye un artículo de Luis Millones Santa Gadea que utiliza un documento excepcional de comienzos del siglo XVIII y la misma revista en el siguiente volumen Zuidema y Urton publican un artículo sobre la constelación de la llama (1976), artículo al que haremos una somera referencia. En 1979 se publica un artículo de Browman que aborda también asuntos de historia. Finalmente examinaremos la obra de Assadourian (1982) *El sistema de la*

³³ Garci Diez de San Miguel *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567). Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Casa de la Cultura del Perú. Lima, 1964.

³⁴ Iñigo Ortiz de Zuñiga *Visita de la Provincia de León de Huanuco en 1562*. Versión paleográfica de Angulo, Helmer y Márquez. Edición a cargo de John Murra Universidad Nacional Hermilio Valdizan. Huanuco, 1967

economía colonial. Aunque este libro no se refiere a los pastores sino marginalmente, constituye un hito en los estudios de economía colonial que marca el tema del mercado como un elemento importante para comprender la historia andina. Utilizamos su aparición como eslabón entre el primer ciclo y el segundo.

Iniciamos la segunda fase con la Revista Allpanchis dedicada a "*Arrieros y circuitos mercantiles andinos*" de 1983 e intentaremos un contrapunto con el libro *La participación indígena en los mercados surandinos* (1987) que incluye artículos de varios connotados historiadores. Todos los autores, excepto Platt y quizás Murra, se refieren al periodo colonial. Un par de años después se publica el libro de Glave *Trajinantes* (1989) que no puede dejar de tomarse en cuenta para nuestro tema. En los 90 se publica la versión en francés de la monumental obra de Wachtel sobre los Uru Chipaya, aunque la versión en castellano es del 2001, en algunas secciones se aborda también asuntos de nuestro interés. Posteriormente se publica el libro de Escobari (2001) que en algunos de sus capítulos se refiere a la mano de obra minera de Oruro colonial.

Como cerrando un paréntesis, ya no bajo la perspectiva de la participación indígena en el mercado sino de historia de los pastores andinos examinamos dos libros específicos sobre nuestro tema. El primero, publicado en 1990 es de Sabine Dedenbach que se constituye en la primera obra de corte histórico dedicado íntegramente al tema de llamas y pastores. Se trata del "*estudio lingüístico y etnohistórico*" sobre uso y crianza de camélidos en la época incaica³⁵. Posteriormente tenemos el libro de Duccio Bonavia *Camélidos* aparecido en 1996.

³⁵ Sabine Dedenbach *Inca Pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica*. Estudios Americanistas de Bonn. Bonn, 1990

3.2. El primer ciclo de los '60 a los '80

Murra y las visitas de Chucuito (1964) y Huanuco (1967)

En los años 60 se ubica la publicación de la visita de Chucuito hecha por Garci Diez de San Miguel en 1567 (1964) que incluye una presentación de José María Arguedas y una nota preliminar de Espinoza Soriano que hizo la transcripción paleográfica y realiza una biografía del visitador, incluye además *"una apreciación etnológica de la visita"* hecha por John Murra. El documento fue publicado como parte de una política de mayor difusión de fuentes para la historia indígena pero además de *"fuentes regionales"* como indica Arguedas en su presentación siguiendo, o más bien dando fuerza, a una corriente que utiliza documentos de la burocracia española para la historia indígena y que tendrá un enorme éxito con los trabajos de Murra³⁶. Esta visita, sin embargo, ya había sido trabajada por Marie Helmer en un artículo publicado en 1951 por el Instituto Francés de Estudios Andinos³⁷.

El artículo que allí publica Murra va anotando los temas que al autor le parecen los más relevantes para una etnohistoria andina para concentrarse en el tema de las autoridades étnicas. Aquí rescataremos los temas relacionados con la perspectiva de los pastores.

Murra inicia su trabajo planteando la particularidad de la situación de los Lupaca, esto es que habían escapado al sistema de encomienda al estar en Cabeza de su Majestad, pero también por su situación de *"indios ricos"*. Tres son los temas que creemos es importante resaltar en este trabajo:

1) La pronta capacidad de los Lupaca para tener acceso a dinero en efectivo para pagar el tributo (Murra 1964:422). Recalca que la situación particular de los Lupaca se debe, según

³⁶ Para entonces Murra ya había sido profesor en la Universidad de San Marcos (1958-1960) e iniciará su nueva etapa de clases (1964- 1965), sin embargo su tesis - "La organización económica del Estado Inca"- defendida en 1955 todavía no había sido publicada. En cambio si tiene un trabajo adjunto a la publicación de la Visita. su trabajo titula "Una apreciación etnológica de la Visita" y lo firma como investigador del Instituto de Investigaciones Andinas.

³⁷ El trabajo de Helmer titula "La vie économique au XVIème siele sur le haut plateau andin. Chucuito en 1567" En: *Travaux de l'Institute Francais d'Etudes Andines, tome III, pags. 115 - 147. Paris-Lima 1951.*

el autor, sobre todo a la enorme cantidad de ganado que pastaba en su territorio y a la particular calidad del ganado pues los indios lo consideraban como un bien convertible en dinero: *"los indios solamente a los carneros [de la tierra] suelen llamar hacienda"* (Ibíd.:423).

2) Lupaca no tuvieron problema en incorporar prontamente una estrategia económica: ir todos los años a trabajar a Potosí en las minas de plata (Ibíd.:423) que los introdujo a un proceso de transformación: *"puede que los mineros hayan "desaparecido" como Lupaca, pero sólo para convertirse en uno de los ingredientes de las emergentes nacionalidades boliviana y peruana"* (Ibíd.:424).

3) El *"control vertical"*, que no es denominado tan precisamente en este artículo, tiene en el caso de los Lupaca las características más interesantes, según el autor. Sin embargo los datos de la Visita de Chucuito hacen que el autor explique que los Lupaca no solamente controlaban pisos ecológicos distantes, sino por ejemplo en Ilave *"los aymaraes... para traerlo [maíz] llevan de rescate ganado y lana y ropa, mientras que en Juli cuando hay mucha hambre no les dan más que hanega y media de maíz por un carnero... y cuando es buen año les dan tres hanegas"*. Murra añade: *"Es posible, por supuesto, que existieran ambos tipos de relaciones: algunos artículos costeños se obtenían por colonización, otros por trueque"* (Ibíd.:429). Es interesante observar un proceso en la perspectiva de Murra que va ir derivando de estudios de caso a un modelo donde las variantes son menos aceptables.

Condarco 1971 -1978

La investigación sobre la historia de los pueblos andinos en la región de nuestro interés - Oruro- tiene como antecedente las excelentes investigaciones del historiador orureño Ramiro Condarco con sus trabajos *El escenario andino y el hombre* 1971³⁸ y *"Reflexiones acerca del ecosistema vertical andino"* (Condarco 1978). Si bien no se concentra en los pastores, parte de una reflexión de la sociedad andina basada en la vivencia local de

³⁸ Ramiro Condarco *El escenario andino y el hombre* ed. Renovación. La Paz, 1971. Según anota el propio autor en una publicación del año 1978, en el curso de 1967 concluyó este libro que fue presentado al concurso de ensayo convocado por la Universidad de San Agustín y fue premiado en 1968.

Condarco y en el dominio de una importante bibliografía. En un análisis independiente del de Murra, en su último capítulo habla de las grandes zonas simbióticas, creando "*zonas transversales de complementación*" primariamente aisladas pero articuladas en los factores de solidaridad donde radica, dice, gran parte de la unificación social centroandina (Condarco 1971: 554 y Condarco 1978:69). Al encontrar una propuesta tan similar a la suya, Murra escribe en 1985 "*descubrí este trabajo recién en 1975 cuando hacía mi investigación en el Archivo Nacional de Sucre*" (Murra 1985:6). Condarco tampoco conocía entonces los trabajos de Murra pues su tesis se publicó en español recién en 1978.

Ahora bien, Condarco supone diversas formas de esta complementación interzonal y no desecha la posibilidad de que esta unificación "*social centroandina*" pudiera darse también mediante el intercambio. Propone que la macro adaptación fue la forma de acomodo ecológico predominante en los Andes Centrales, esto es integrando zonas verticales principalmente, pero también horizontales.

Hace referencia a la vida pastoril móvil y a la existencia de casos extremos de especialización pastoril que tiene en el "*cambio realizable en alejados mercados la vía indispensable para la obtención de productos agrícolas que necesita*"³⁹. En relación a la antigüedad histórica de estos pastores deja abierta la duda de que pudiera ser fruto tardío de la presión demográfica agrícola llevada por la conquista española (Ibíd.:10).

Duviols 1973⁴⁰

Destaca como un estudio enormemente lúcido el de Duviols, *Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad*. Aunque Duviols se concentra en elementos simbólicos y religiosos, plantea ricas propuestas para entender el desarrollo de las sociedades andinas como un proceso complementario entre dos tipos de sociedades, economías y visiones de mundo; por una parte la de los agricultores, huari, y por

³⁹ Ramiro Condarco "Simbiosis interzonal" En: *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. Ed. Hisbol. La Paz, 1987. Se trata de una reedición parcial de su trabajo premiado.

⁴⁰ Pierre Duviols "Huari y Llacuaz" *Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad*. *Revista del Museo Nacional* Tomo XXXIX. Lima, 1973 p. 153 -191.

otra la de los pastores, llacuaces. Tenemos la impresión que si bien este artículo marcó en su momento un importante modelo de complementariedad entre etnias distintas no tuvo la repercusión que merecía debido a que por entonces dominaba el escenario académico el modelo del "*control vertical*" de Murra que plantea que en los Andes el sistema económico dominante no fue el comercio, intercambio ni trueque sino de control directo de distintos pisos ecológicos. Es decir un ideal de economía autosuficiente.

En cambio la propuesta de Duviols llevaba implícita la existencia de medios de intercambio entre grupos diferentes, en origen, actividad económica como antigüedad en el lugar, por tanto la dependencia de unos grupos con respecto a otros. Esta situación que, según la documentación del autor, parecería referirse a un pasado muy remoto estaba vigente todavía en el siglo XVII, época en la que se fechan muchos de los documentos utilizados por él.

Duviols plantea la posibilidad de dos tipos de relaciones entre grupos huari - agricultores y llacuaces - pastores teniendo como punto de partida el hecho de que los llacuaces serían pastores nómadas que llegaron a asentarse a sitios huaris.

a) *Intercambios* pacíficos entre pueblos monoétnicos llacuaces y los huaris. Es decir pastores "... *que se caracterizan por una economía que estriba casi exclusivamente en la lana, las pieles, la carne, la leche, la taquia, etc... de los auquénidos*" (Duviols 1973: 173). Muestras de este tipo de intercambios encuentra en la visita de Ortiz de Zúñiga en 1562.

b) *Ocupación y aniquilamiento* de los huaris lo cual daría lugar a pueblo biétnicos que es el caso de la mayoría de los pueblos analizados por el autor. Pone como ejemplo la tradición de conquista del pueblo de Otuco donde pastores llacuaces nómadas conquistaron violentamente el lugar y otros muchos como Recuay, Ocros, Acas, Mangas... (Ibíd.:176).

Sin embargo recalca que:

No sabemos nada, por ahora, acerca del manejo de los medios de producción de los pueblos biétnicos. No sabemos si existía una división estricta del trabajo entre pastores llacuaces y agricultores huaris. Es de suponer que la actividad de los huaris fuera exclusivamente agrícola pero que los llacuaces, además de dedicarse a la ganadería fabricaban tejidos y cultivaban algunas plantas de altura... (Ibíd.:177).

Aporta algunos datos acerca de cultivos de altura como la papa y la maca además de los salares que podrían estar asociados al pastoreo altoandino. Los ayllus biétnicos muestran una convivencia tanto económica como religiosa entre ambos pueblos que a la larga desembocará en una uniformidad cultural de estos pueblos. Duviols propone que esta uniformidad se debe a la situación de dominación colonial (Ibíd.:180) que los juntó en pueblos de reducción sin respetar sus particularidades.

Millones 1975⁴¹

Es notable el artículo de Millones porque aporta con datos de comienzos del siglo XIX para Arequipa⁴² acerca de los intercambios y esboza varios problemas de mucho interés: en primer lugar la profundidad histórica de este tipo de intercambios y la existencia de grupos de pastores especializados aunque la fuente recalca que los viajes los hacen también los de "*temperamento*" es decir agricultores con algún ganado, la capacidad de los caravaneros de dominar distintos idiomas que necesitan para su actividad, incluso hay descripciones de rituales para el viaje de esa misma época como la quema de *unto* (grasa de llama) junto con coca para propiciar sus viajes (Ibíd.:56). Describe también una cierta ética del intercambio cuando indica "*en sus tratos y promesas guardan fidelidad*" (Ibíd.:60).

Respecto a los grupos solamente de pastores, recalca que en ocasiones se trata de gente muy pobre, que se mantiene parte del año de hierbas y maíces silvestres que llaman *chiuini*. Sin embargo hay otros muy acomodados que se han enriquecido por el comercio de lanas

⁴¹ Luis Millones Santa Gadea "Economía y ritual en los Condesuyus de Arequipa. Pastores y tejedores del siglo XIX" En *Allpanchis* vol. VIII. Cuzco, 1975.

⁴² La fuente que utiliza Millones son las "Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyo) sobre la costumbre y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción. Nov. 5 de 1813.

de color (Ibíd.:62). Describe la vestimenta de los pastores como más tradicional pues los hombres usan *uncu* y las mujeres un *acso*; comenta también que los pastores, a diferencia de los agricultores, se muestran indiferentes al aprendizaje de la lectura y escritura (Ibíd.:55).

Zuidema y Urton 1976⁴³

La constelación de la llama en los Andes peruanos. Queremos aunque sea mencionar aquí el artículo de Zuidema y Urton publicado también en la Revista Allpanchis que, aunque no se refiere a los intercambios que ahora nos preocupa, va a constituirse en una referencia ineludible para otros estudios sobre todo etnográficos sobre ritos y conceptualizaciones religiosas. El de los rituales de los pastores, ha sido uno de los temas dominantes de la etnografía, y será en esta veta que se relacionen las disciplinas. Duviols, Zuidema, Urton con los antropólogos que estudian estas expresiones rituales y religiosas. El estudio de Zuidema y Urton, muestra que los importantes rituales a la constelación de la llama no eran exclusivos de los pueblos pastores. Es más se trata de ritos organizados y llevados a cabo también en el mismo Cuzco.

Browman 1979

En 1979 se publica un artículo de Browmann "*Camelid Pastoralism in the Andes: Llama Caravan Fleteros and their Importance in Production and Distribution*" que no es completamente un trabajo de historia pero nos interesa porque, concentrándose en los pastores, prefigura lo que planteará en 1982. Acerca de este trabajo, sin embargo, ya tratamos en la primera parte de este ensayo y nos remitimos a ella.

⁴³ R.T. Zuidema y Gary Urton "La constelación de la llama en los Andes peruanos" *Revista Allpanchis* Número especial **Ritos y rituales andinos**, vol. 9. Cuzco, 1976.

Assadourian 1982⁴⁴

La obra de Assadourian nos obliga a un cambio de dirección, saliendo de los estudios sobre pastores hacia los del sistema de mercado, tema que se relaciona con los intercambios que vimos son parte inherente del pastoreo, como muestran los estudios de etnografía. Intentaremos marcar las propuestas del autor que aporten a nuestra mejor comprensión del tema.

La producción historiográfica de Assadourian es muy amplia, pero hemos elegido el libro *El sistema de la economía colonial* por la trascendencia de su aporte y por supuesto por la relación con nuestro tema de estudio. Se puede pensar en Assadourian como uno de los representantes notables de la historiografía de los '80, periodo donde se dio una efervescencia de transición metodológica y temática⁴⁵. A diferencia, sin embargo, de una de las corrientes de entonces donde el trabajo empírico se vio avasallado por los debates teóricos que parecían la meta final (Ibíd.:225), el aporte de Assadourian es más bien fruto de un enorme conocimiento y estudio de fuentes primarias. Sin embargo, concluye planteando también un modelo de funcionamiento de la economía colonial organizado en torno a un espacio económico.

El libro propone un estudio sobre la circulación de mercancías en el periodo colonial hasta el siglo XVII y, a partir de un amplio conocimiento de fuentes documentales de primera mano, estudia el papel de las economías regionales. En la perspectiva global observa la existencia un espacio articulado en torno a Potosí al cual denomina el espacio peruano. Anota, por tanto, la dependencia de la producción regional de los ciclos de la producción de plata del Cerro de Potosí. En este sentido una primera fase es anterior al beneficio de la plata mediante el azogue y la segunda marcada por esta tecnología, es en esta segunda fase que ocurre la rápida transición hacia la nueva economía mercantil. Asimismo la caída de la

⁴⁴ Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima IEP, 1982.

⁴⁵ Según palabras de Susana Aldana "Historia económica colonial tardía. El panorama bibliográfico de una década: los años '80". *Revista Andina* Vol 17, Cuzco 1991 p.231.

producción minera conlleva la fase menguante de la circulación del capital minero y determina el repliegue de las producciones regionales (Assadourian 1982: 15).

El funcionamiento económico de este espacio regional implica para los grupos étnicos un territorio donde podía reproducirse la economía campesina indígena pero en dependencia de la circulación que era controlada por los españoles.

En relación al mercado minero y el sector ganadero se observan algunas etapas, una primera dominada por la escasez y alto precio del ganado europeo y una segunda a partir de 1590 de una producción ganadera local que a partir de Córdoba cubre las necesidades locales (Ibíd.:28). Será a partir de 1610-20 cuando la exportación cubra un volumen importante (Ibíd.:33), después de 1630 la ganadería mular domina definitivamente la economía regional (Ibíd.:39). En los primeros años del siglo XVIII ocurre un brusco descenso que se mantiene aproximadamente hasta 1750 (Ibíd.:44). Buenos Aires y Chile se convertirán también en regiones exportadoras de mulas.

Entre los productores de mulas se encuentran diversos sectores sociales, encomenderos, grandes estancieros, criadores comerciantes, gobernadores y jesuitas. También hay constancia de ventas menudas hechas por indios.

Aquí el autor no toma en cuenta el papel de las llamas en cientos de actividades de transporte que si evidenciarán otros trabajos posteriores. Señala que *"la llama por su reducida capacidad de carga y el corto tramo que podía recorrer por jornada, además que su número había disminuido sensiblemente, era insuficiente"* (Ibíd.:33). Tendríamos que preguntarnos acerca de los distintos circuitos de mulas y llamas en la economía colonial y cuáles los efectos de las crisis en estos grupos que podríamos suponer subalternos cuya producción en gran parte se supone no entra en circulación mercantil. La participación indígena en los mercados estará mejor tratada en el estudio de Glave sobre *"trajines"*.

3.2.1. Balance del primer ciclo de estudios de historia

En esta primera fase encontramos aportes capitales para la historia andina, pero desarticuladas si los observamos desde la perspectiva de la cultura pastoril o mejor desde la actividad de intercambio de los pastores. Esta no parece ser una preocupación por el tema por lo que unos y otros aportes van en su propia dirección y no dialogan entre sí.

De los desafíos planteados por las visitas de Chucuito y Huanuco

La gran veta abierta con la publicación de las visitas de Chucuito y Huanuco que pudo provocar estudios acerca de los pastores en el periodo colonial parece que tomó distintos rumbos. Las constataciones de Gutiérrez Flores y las mismas insinuaciones de Murra acerca de los "*indios ricos*" derivaron quizás más en el estudio de los sistemas de autoridades indígenas que de la fuente de esa riqueza. Asimismo la precoz capacidad de los lupaca en entrar en un sistema de mercado parece haber sido ensombrecida por el enorme peso de la explotación y dominación colonial. Finalmente los evidentes datos acerca de intercambios realizados por los llameros, creemos que se vieron opacados por una aplicación a rajatabla del modelo del control vertical. El tema del intercambio como una forma alternativa de la economía pastoril andina se articula con la propuesta de Duviols acerca de la existencia paralela de pueblos pastores y pueblos agricultores y por tanto la necesidad de intercambio entre ellos.

Duviols además nos plantea la posibilidad de que la historia andina estudiada como una dinámica de las relaciones pastores-agricultores no fue ni mucho menos pacífica. La dominación de un grupo sobre otro. En cuanto al debate acerca de la antigüedad de los pueblos pastores este autor, no sólo que propone que tienen un origen prehispánico, sino que la unificación en muchos de los casos se debe a la dominación colonial.

Nuevamente acerca de la antigüedad histórica y el papel de los pastores

Duviols además nos plantea la posibilidad de que la historia andina estudiada como una dinámica las relaciones pastores agricultores no fue ni mucho menos pacífica. La dominación de un grupo sobre otro. Por otra parte en cuanto al debate acerca de la antigüedad de los pueblos pastores, no solo que propone que tienen un origen prehispánico, sino que la unificación en muchos de los casos se debe a la dominación colonial. A este mismo tema aporta Millones evidenciando su existencia a comienzos del siglo XIX.

Pero Millones esboza un tema central: al explicar la capacidad de los pastores de hablar varias lenguas, nos están planteando otro tema central: su papel de mediadores culturales, tan pobremente tratado por la literatura histórica.

El libro de Assadourian, lo que en verdad hace es establecer el marco general tanto en los ciclos económicos como en el cambio - importante pero no total - del medio de transporte en manos indígenas, las llamas a otro más adecuado a la mentalidad e intereses de la sociedad dominante, las mulas. Como vimos en los estudios de antropología los pueblos pastores son altamente dependientes de la economía global.

3.3. El segundo ciclo a partir de los '80

Allpanchis 1983

El número 21 de la revista Allpanchis (1983) está dedicado al tema de *"Arrieros y circuitos mercantiles andinos"* cuestión que será abordada también por un encuentro en Bolivia algunos años más tarde y que dará lugar al libro *Participación indígena en los mercados surandinos*.

El número de Allpanchis toca tanto temas de antropología como de historia. Los artículos de Chocano, Manrique, Urrutia, Valderrama y Escalante, y Jacobsen son trabajos de historia, colonia, siglo XIX y principios del XX, respectivamente. Los tres tienen que ver

con la sierra por lo que de alguna manera se involucran con los pastores andinos, pero sobre todo dan cuenta de la transferencia de los medios de transporte a las mulas aunque no pudieran prescindir de las llamas.

Chocano⁴⁶

Pone en evidencia el alto tráfico mercantil relacionado con el auge minero de Cerro de Pasco a fines del periodo colonial y retrata una sierra surcada por cientos de mulas camino a la costa. Textiles importados, aguardiente y azogue fueron los bienes que sustentaron el predominio de Lima en el comercio de Cerro (Ibíd.:9). Sin embargo hubo también otros circuitos que involucraron a las provincias internas aunque de manera minoritaria (Ibíd.:10), sin embargo las fuentes al respecto son más elusivas por lo que resulta difícil su investigación: combustible, sal, vasijas, maíz, porongos, bayetas, coca etc. fueron productos que llegaban a Pasco de distintos lugares a través de circuitos muy variados. En resumen, según la autora, el auge minero de fines del XVIII en Cerro de Pasco no promovió un nuevo esquema de desarrollo comercial. El mantenimiento de Lima como centro intermediario impidió que la plata de Cerro fluyera de manera más homogénea hasta las provincias productoras (Ibíd.:21). Nosotros suponemos que este transporte y comercio menudo pudo realizarse a lomo de llamas.

Manrique⁴⁷

Presenta un estudio acerca de los arrieros en la sierra central en el siglo XIX. Sostiene que el arriaje constituyó la columna vertebral del desarrollo mercantil en la sierra central "*en los tres siglos anteriores a la construcción del ferrocarril central*" en el siglo XIX (Ibíd.:27) y su crisis estaría marcada por la guerra con Chile en la década de 1880. En este periodo los productores de camélidos eran las comunidades indígenas puesto que, según el autor, las haciendas preferían criar vacunos y ovinos (Ibíd.:31). Manrique plantea un

⁴⁶ Magdalena Chocano "Circuitos comerciales y auge minero en la sierra central" *Allpanchis* vol XVIII. Cuzco, 1983.

⁴⁷ Nelson Manrique y Jaime Urrutia "Los arrieros de la sierra central durante el siglo XIX" *Allpanchis* vol. XVIII. Cuzco, 1983.

cuestionamiento central que se refiere al significativo volumen de dinero que circulaba con el comercio de camélidos y de lana rompiendo con la imagen que sitúa a las comunidades indígenas al margen de los intercambios mercantiles. De esta constatación plantea una serie de preguntas acerca de la relación de las comunidades con el sistema monetario y mercantil: ¿cómo estaban organizados los circuitos mercantiles y quién los controlaba, cuál fue el peso económico de estas transacciones?

Su artículo se abre hacia distintas vertientes temáticas como la relación no solamente económica sino cultural con regiones tan lejanas como el norte argentino o el papel de los arrieros en la causa patriótica

Urrutia⁴⁸

El artículo de Urrutia, a partir de un ejemplo, nos hace tener presente que los intercambios y circulación no eran exclusividad de llameros o arrieros. El testimonio de una mujer comerciante viajera de 1787 da cuenta de las transformaciones profundas de la sociedad colonial (Ibíd.: 55). El otro aporte de Urrutia es el de los circuitos de ferias, una de las expresiones más peculiares, de larga duración y con elementos económicos, culturales y rituales cuyo estudio, creemos, podría aportar de manera significativa a la historia andina.

Valderrama y Escalante⁴⁹

El artículo de Valderrama y Escalante, ejemplifica que el paso de las llamas a las mulas en el transporte tuvo muy diversas fases según las regiones. Los autores muestran cómo este cambio ocurrió en Huancavelica a fines del siglo XIX. En otras regiones había ocurrido en el siglo XVII. A diferencia del estudio de Manrique en esta región de grandes haciendas, sí se utilizaba todavía a principios del siglo XX llamas para el transporte (Ibíd.:68), mientras que las mulas se utilizaban como animal para montar y para llevar cargas mayores (Ibíd.:87).

⁴⁸ Jaime Urrutia "De las rutas, ferias y circuitos en Huamanga" *Allpanchis* vol. XVIII. Cuzco, 1983.

⁴⁹ Ricardo Valderrama y Carmen Escalante "Arrieros, traperos y llameros en Huancavelica" *Allpanchis* vol. XVIII. Cuzco, 1983

Participación indígena en los mercados surandinos 1987⁵⁰

Esta publicación es el resultado de un encuentro de varios investigadores en la ciudad de Sucre algunos años antes de su publicación. Una de sus pretensiones fue reunir investigaciones sobre un tema específico, el mercado, pero desde la perspectiva de la población indígena y además ubicarse espacialmente en el actual territorio boliviano, que es denominado en la obra *"sur andino"*.

En la introducción de esta obra se presenta a los Andes del Sur, particularmente el altiplano, como el escenario espectacular de sociedades altamente desarrolladas que supieron *"domesticar"* el frío como una respuesta creativa al paisaje vertical. A menos de 50 años de la invasión europea fue el marco de la ciudad minera más notable del mundo de entonces: Potosí.

Uno de los objetivos del volumen es salvar la distancia tradicional entre los etnohistoriadores que insisten en la durabilidad de las normas culturales e instituciones tradicionales y los historiadores económicos que analizan el poder transformador del mercado (Harris et al: 21). De este modo se ocupan del tema del mercado con una visión relativamente más amplia y no necesariamente desestructuradora o contrapuesta a los valores de las comunidades indígenas como se tuvo particularmente en la década de los '70 que veían al mercado como un proceso único de *"penetración del capitalismo"* (Introducción).

El volumen está ordenado en varios acápites **I. Antecedentes** que cuenta únicamente con el artículo de Murra que propone de inicio la pregunta *"¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?"* **II Demandas coloniales y respuestas étnicas** con artículos de Assadourian, Saignes, Zulawski e Hidalgo cuyas propuestas van del siglo XVI al XVIII. **III Los significados sociales de las intervenciones mercantiles** en esta sección participan

⁵⁰ Olivia Harris et al. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987. Una versión traducida al inglés se publicó recién a mediados de los '90.

Harris, Stern y Larson y León. **IV Mercancías y mercados urbanos en la colonia** en esta sección se cuenta con artículos de Choque, Tandeter et al., Santamaría y Lewinski **V Ayllus y mercados, siglos XIX y XX** con estudios de Platt, Klein, Langer y Molina. Finalmente **VI Estrategias familiares: campo y ciudad** con dos artículos, uno de Dandler y otro de Albó et. al.

Hemos elegido aquellos artículos que se relacionen con nuestro tema de estudio por el tratamiento del tema.

Murra⁵¹

- 1- Reconoce, como en otros artículos que hubo zonas como la costa, el Ecuador o al sur del Trópico de Capricornio hubo formas de mercado.
- 2- Reconoce también que en el corazón del "*mundo andino*" pudo haber formas de intercambio que no fueron a través del parentesco, aunque esto ocurrió en bajísima escala (citando a Garcilaso)
- 3- Reitera su planteamiento que como base del funcionamiento económico estaba el uso de la energía humana
- 4- Reitera que la alternativa del mercado fue rechazada por la sociedad andina

Assadourian⁵²

Transcurre hacia una propuesta novedosa para nosotros cuando leímos su trabajo: mostrar que hubo intercambio y una forma de mercado en tiempos de la colonia muy temprana. Propone incluso que podría pensarse que fue el sistema inca el que difundió a gran escala el sistema de archipiélago. Aunque hace este planteamiento con mucha diplomacia, creemos que abre el modelo del control vertical a variantes también en el altiplano andino.

⁵¹ John Murra "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?" En: Harris et al. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

⁵² Carlos Sempat Assadourian "Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567, según las visitas de Huanuco y Chucuito". En: Harris et al. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

Resulta importante cómo articula tres elementos 1) el uso de la energía humana por parte de los caciques 2) el sistema de parentesco o de los caseros 3) formas de intercambio. Resalta también tres grandes bienes de intercambio: sal, coca y ganado. Insiste en la ausencia de mercaderes en los Andes prehispánicos pero si acepta la posibilidad de intercambios sin rasgos aparentes de centralización, funcionarían algo así como ferias rotativas (Ibíd.:67).

Algunas citas concretas de la visita de Huanuco como *"traen charqui y lana de ovejas y llevan por ello coca, algodón y ají y maíz y traen asimismo sal para el dicho rescate"* (Ibíd.:68) nos recuerdan mucho a la información etnográfica antes revisada. Subraya el caso de la sal ya que todos los grupos visitados por Ortiz de Zúñiga rescatan sal entre los yaros y chinchacochas. Por otra parte aborda el punto de las equivalencias las que adaptaron muy rápidamente al sistema monetario (Ibíd.:71).

Cuando analiza el Collasuyu, toma el temprano relato de Pedro Sancho de 1534 donde observó que el tráfico de las tierra altas con bienes hacia las tierras bajas *"a cambio de mercaderías con los que viven cerca del mar"* (Ibíd.). Matienzo también habla de *"gente rica de ganado de la tierra... parecen judíos en sus tratos y conversiones"* (Ibíd.).

En relación a la visita de Chucuito, la referencia a que *"van a rescatar"* son constantes que incluso incluye intercambio horizontal (Ibíd.:73). De cualquier manera los informes no permiten aclarar si practican trueque solo con parientes o lo combinan mediante trueque abierto (Ibíd.:74). A este panorama no se puede omitir el dominio y la explotación coloniales.

Si entendemos bien a Assdourian, lo que plantea es que el sistema del archipiélago vertical fue generalizado por los incas (citando a Polo de Ondegardo y el provisor Morales en 1542), antes de ellos habría otras formas de intercambio, que al caer el orden incaico habrían retomado su antiguo lugar.

Zulawski⁵³

El aporte de Zulawski no va tanto en dirección al mercado de bienes o el intercambio como a la oferte de mano de obra. Al analizar a los mineros orureños del siglo XVII sostiene que:

Estas decenas de millares de trayectorias migratorias multidireccionales que han cubierto el sur andino durante las tres o cuatro generaciones postoledanas causan al observador del sentimiento de estar frente a un verdadero sistema aleatorio de circulación generalizada y cierta perplejidad al intentar entender su lógica y su finalidad interna (Ibíd.:143).

Pensamos que esta es una evidencia más de la enorme movilidad regional pero que se magnifica a nivel local.

Choque⁵⁴

Tal como anuncia su autor, este trabajo es parte de uno más amplio acerca del cacicazgo aymara. Esta obra salió a luz en julio del 2003. Choque demuestra que los curacas andinos, una vez incorporados al sistema colonial buscaron los medios legales que les permitieron tener acceso al mercado y consiguieron a través de él amasar grandes riquezas y poder.

Aunque no lo explicita trata principalmente de los caciques de Pacajes una región con alta importancia también de camélidos. Toma el ejemplo del comercio de vino y coca, dos productos que dieron enormes riquezas a los Fernández Guarachi, una parte de su riqueza estaba en las haciendas de coca, la otra en las miles de cabezas de llamas y la tercera en el acceso a la energía humana de los miembros de sus comunidades. Hacia fines del siglo XVII, 1691, algunos caciques combinan las llamas con las mulas (Ibíd.: 364). El mercado privilegiado era Potosí, pero no únicamente, también fueron a Oruro, La Paz y vendían sus productos localmente. Es importante recordar, como lo hace Choque, que los caciques

⁵³ Ann Zulawski "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el siglo XVII" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

⁵⁴ Roberto Choque "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

según las leyes de Indias podían comerciar libremente (Ibíd.:374) pero tal como funcionaba el sistema colonial, algunos no pagaban pero otros si, este hecho hace que los registros de este comercio se encuentren difícil y fragmentariamente en los documentos.

Lewinski⁵⁵

Su trabajo trata sobre Oruro a comienzos del siglo XIX, sin embargo nos parecen centrales algunas de sus observaciones para el periodo colonial. En primer lugar la presencia en Oruro de centenares de intermediarios en la "*cancha*", mercado o "*Corpa Cancha*"- que se presentan en los documentos con una serie de nombres: arqueris o pacajes. Estos comerciantes tenían actividades sociales y rituales diferenciadas según su origen, los primeros encargados de los arcos para las festividades religiosas y los segundos como el contacto entre los harineros de Cochabamba y las autoridades españolas. Estos intermediarios eran personas con distinta procedencia. En pocos o ningún caso aparecen los caciques lo cual contrasta con la observación de Roberto Choque. Cambio importante ocurrido hacia XIX.

La autora se asombra del margen de libertad y movilidad respecto a sus comunidades y a las estrategias comerciales que desarrollaron. ¿Será que se trata de pastores acostumbrados a esta movilidad?

Platt⁵⁶

Desde nuestro punto de vista el artículo de Platt es una excelente propuesta para comprender la lógica de las sociedades pastoras. Su ensayo se refiere al siglo XIX en Lípez, región extremadamente árida y hábitat de los pastores por excelencia por lo que el papel de los llameros es clave. Su análisis del uso del tiempo y la articulación de diversas lógicas es

⁵⁵ Liliana Lewinski "Una plaza de venta atomizada: la Cancha de Oruro, 1803 y 1812" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

⁵⁶ Tristan Platt "Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino. (siglo XIX)" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

notable, más aún cuando se trata de un estudio histórico con restricción de fuentes documentales. Percibe la combinación entre agricultura, pastoreo, "*bajadores*" de mineral de la mina, venta de fuerza de trabajo en las salitreras chilenas y el trueque por maíz.

Una vez más se habla de las ferias regionales - Colcha, Huari, Challapata - como un fenómeno interesante de convergencia de comerciantes o intercambiadores, pero no estudiado. Asimismo subraya la importancia de la sal como elemento ligado al intercambio de los llameros.

Nos hubiese gustado un análisis de los antecedentes así como de las consecuencias de la introducción del Ferrocarril y su posible relación con los levantamientos de Willka a principios del siglo XX. Una de las líneas de análisis más interesantes se refiere a los mineros como la posibilidad de ser un grupo que se habría desligado de la economía étnica y se concentró en la venta de la fuerza de trabajo quedando cien por ciento a expensas de esta su fuerza de trabajo. Da testimonios de llameros en las minas hasta el siglo XX. Situación totalmente distinta del destino de los "*mestizos urbanos*" que juegan con esta economía y acaparan el intercambio.

Su artículo no solamente ejemplifica sino que tiene un aporte a la discusión acerca del rol del trueque como regulador del mercado. Trata de demostrar que en este caso se trata de estrategias reproductivas comunales que subordinan a sus intereses a la economía mercantil, rompiendo el prejuicio antropológico de economías de subsistencia. Asimismo se cuestiona la rigidez de las filiaciones étnicas. Y obviamente se presenta a los pastores en una enorme movilidad espacial. Apenas si toca el tema de la circulación cultural.

Glave 1989⁵⁷

Con la propuesta de Glave acerca de los trajinantes se cierran los 80. La sección relativa a los trajinantes corresponde a la primera parte de su libro "*Circulación y mercado interior*"

⁵⁷ Luis Miguel Glave. Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII. Instituto de Apoyo Agrario, Lima. 1989.

que a su vez consta de tres partes que habían sido publicadas en distintos artículos algunos años antes. Es quizás por este motivo que sea un tanto difícil seguir el esquema del autor porque muchos temas se repiten en uno y otro capítulo. El primer capítulo se refiere a los trajines propiamente tocando temas como las ciudades y el espacio económico del sur peruano, el espacio del trajín, el trajín de vino y coca, el circuito de la coca. En otro acápite toca la producción del trajín, los corregimientos de este espacio, algunos testimonios documentales

El segundo capítulo titula *"La producción de los trajines: coca y mercado interno colonial"*, el consumo de la coca, el trabajo indígena en el trajín de la coca, Carnereros, chacaneadores y fletamentos, la empresa del trajín: renta y mediaciones de poder,

El tercer capítulo: tambos y caminos andinos, las cargas de una nueva sociedad, consolidación de la circulación colonial, el apogeo de los trajines, el fin de un proceso: la sociedad indígena frente a la circulación colonial,

Propone que los primeros que se deben considerar en los trajines son los carneros de la tierra. Su interés es resaltar los aportes que, dentro de la explotación colonial, dieron los indígenas al sistema económico que se creaba (Ibíd.:13). A diferencia de la publicación anteriormente reseñada su propuesta es que se trata de otro tema de desarrollo mercantil forzado y no tanto así de iniciativas de la sociedad indígena. Supone que los indígenas se desvincularon de las economías campesinas debido a los largos periodos que tuvieron que invertir en los trajines.

El trabajo de Glave tiene la virtud de mostrar en su complejidad la participación indígena en los mercados, intenta mirar tanto a la sociedad indígena en su desarrollo interno como en su articulación con un sistema más amplio, en este sentido coincide la tendencia anotada para la compilación de Harris et al.. Su visión es global desde Cuzco a Potosí y se presenta como un complemento a la propuesta de Assadourian, tanto que titula a este acápite *"un capítulo en la formación del mercado interno colonial"*.

Entre los aportes del libro se puede resaltar algunos ciclos en el sistema del trajín. Por ejemplo establecer la consolidación del sistema de trajines a fines del siglo XVI y en el XVII, se registra mucho más trajín de vino que de coca, en el mismo siglo comenzaron las tensiones y cambios hacia salidas individuales o mejor como peones dependientes (Ibíd.:14) en lugar de actividades colectivas organizadas por los caciques, por una parte y la consolidación del reparto de mercancías, por otra. El tercer tema importante y que cruza toda la obra es el rol central de los trajinantes llameros que incorporaron, dice, en la circulación mercantil las formas de cooperación y reciprocidad campesinas. Glave ve en la adopción de mulas también un proceso de desvinculación. Nos parece importante la perspectiva que tiene del trajín en manos de los caciques que convirtieron los recursos étnicos en mercancías a través del trajín cuando llegaban a los sitios de mercado.

Wachtel (1990) 2001⁵⁸

En una obra monumental como es la de Wachtel que se refiere a los urus de la zona que buscamos estudiar, Oruro, encontramos algunas referencias importantes a nuestro tema. Estas se encuentran en el capítulo *"reestructuraciones indígenas"* y particularmente en un acápite titulado *"la articulación de las dependencias"* lo que no deja de ser significativo.

Cuando constata la procedencia de los yanaconas de Potosí, desvinculados de sus comunidades, encuentra que curiosamente estos procedían de regiones lejanas y de las cercanas solo representaban el 6.6%. Si bien el fenómeno es correlativo con la distancia, no deja de tener importancia el hecho de que para el momento, 1575, la población indígena cercana a Potosí no se había dejado atrapar por el monumental cerro de plata de manera definitiva. Esto tiene relación con los pastores que cuentan entre sus estrategias las de entrar y salir del sistema sin, en principio, quedarse en él.

Llama la atención al autor el hecho de que muy temprano, 1575, se encontraran 47 comerciantes indígenas, le parece notable *"pues sabemos que en los Andes centrales y*

⁵⁸ Nathan Wachtel *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva* Fideicomiso Historia de las Américas/Fondo de Cultura Económica. México, 2001

meridionales la lógica económica... excluía los intercambios comerciales" (Ibíd.:458). Wachtel supone una forma temprana de aculturación. Las estadísticas también señalan 180 indígenas que extraen y transportan sal. De los 10.000 trabajadores libres de la mina se destacan 1000 mercaderes que proveen lana, bosta, leña y carbón para la mina.

Se sabe, o mejor se supone, que los indios para pagar el tributo debían vender productos o su fuerza de trabajo. La pregunta pendiente es ¿qué representa la producción indígena canalizada de este modo en los circuitos mercantiles? ¿Solamente fue para el tributo? Lo que evidencia el autor es que a pesar de que la mayoría de las transacciones no fueron registradas por las alcabalas, hubo una actividad comercial generalizada. A contrapelo de esto constata que *"... los indios aun identificados como urus a fines del siglo XVIII... se destacan por su menor integración a los circuitos del mercado colonial"* (Ibíd.:479).

Dedenbach 1990⁵⁹

Uno de los pocos estudios monográficos enfocado en de la historia de los pastores es el de Dedenbach. Su libro, centrado es un estudio sobre camélidos en el periodo incaico, fue publicado en 1990, seis años antes del de Bonavia y pensamos que en mucho lo ha influenciado, particularmente en la perspectiva centrada en los animales y es a partir de ellos que se preocupa de su relación con la sociedad. Otro de los puntos en que coinciden es en el exhaustivo uso de fuentes coloniales publicadas, asimismo los dos trabajos abarcan una amplia zona, el imperio incaico en el caso de Dedenbach, pero también se concentran en la región quechua hablante. Ambos trabajos organizan su exposición a partir de las crónicas, aunque Dedenbach hace una diferenciación de ellas entre fuentes hispánicas y fuentes indígenas, al mismo tiempo que diferencia los que fueron testigos de la conquista, los documentos administrativos, las crónicas tardías, crónicas generales sobre las Indias, las que fueron escritas por autores que no estuvieron en el Perú y finalmente las fuentes que se preocupan principalmente por la religión.

⁵⁹ Sabine Dedenbach Salazar *Inca pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica*. Bonner Amerikanistische studien. Bonn 1990.

El estudio de Dedenbach es en principio un estudio *"lingüístico y etnohistórico"* como reza el subtítulo y se concentra en la búsqueda de referencias al periodo incaico haciendo un uso interesante de los diccionarios de quechua de los siglos XVI y XVII aunque de vez en cuando se apoya en el diccionario de aymara de Bertonio.

Hay un problema que no termina de delimitarse, tanto en Dedenbach como en Bonavía, y que no podría afirmar si es de un problema de las fuentes o de una realidad andina. Se trata de la diferencia entre un pastoreo de llamas y otro de alpacas. En ambos trabajos la diferencia, que es importante, queda reducida a cuestiones biológicas de los animales, pero no su incidencia en el comportamiento cultural al respecto. Es este un tema que me parece de primera importancia pues delimita regiones internamente en una puna, a veces vista como un todo indiferenciado.

En relación a la posible existencia de grupos especializados en el pastoreo ella plantea que pudo haber personas, ayllus e incluso etnias especializadas en el pastoreo. En cuanto al transporte, su aproximación es a partir de los léxicos utilizados. Parte de las denominaciones de las llamas utilizadas para este fin, para el acto de cargar, del comportamiento de los animales cargados, el peso que pueden cargar, los *"calzados para carneros"*, el recorrido diario, el tamaño de las recuas. De todos estos temas hace pequeñas referencias de los cronistas y diccionarios (Ibíd.:167-170).

Finalmente al referirse a la posibilidad de la existencia de intercambio en tiempos incaicos sostiene:

En este trabajo no va a poder solucionarse el problema de las proporciones en las que en el periodo incaico existía un tipo de trueque no estatal, aparte de la redistribución organizada por el gobierno centralizado... Sin embargo hay muchas indicaciones en las fuentes de que existía un intercambio de productos en base regional y aquí se deben haber usado recuas de llamas, tal vez más pequeñas que las recuas estatales (Ibíd.:170-171).

Para lo cual nos remite a las visitas de Huanuco y Chucuito.

Bonavia (1996)⁶⁰

Se trata de un extenso trabajo de más de ochocientas páginas que se concentra en el tema más biológico que cultural, aunque es cierto que toca algunos temas de tipo cultural en el entendido que tanto la llama como la alpaca no pueden separarse de su calidad de animales domésticos. Lo propio ocurre cuando trata de vicuñas y guanacos, los estudia también en su relación con el hombre y la sociedad. Sin embargo, el punto de vista está en los camélidos.

La lógica del trabajo es relativamente simple y ordenada, va por una parte de manera cronológica desde cuestiones sobre morfología y fisiología, pasando por los orígenes paleontológicos, luego la arqueología y la colonia para luego abordar con algunos datos, en menor proporción, sobre la actualidad. Además del orden cronológico también asume un orden geográfico de norte a sur, siendo, sin embargo el centro de su trabajo el Perú actual. También hace algunas referencias a otros países, como México, Nicaragua, Paraguay o España en su intento de criar llamas o alpacas.

Un tema de fondo es la preocupación por la incesante disminución de los camélidos sudamericanos así como su reclusión en zonas cada vez más inhóspitas por actitudes culturales en contra de estas especies animales andinas. En ese sentido su trabajo es contundente. Ahora bien, toca otros temas que le preocupan constantemente creemos que son los siguientes.

1. El uso de la palabra camélido o auquénidos
2. La distribución de los camélidos en tiempos pasados en cantidad y en zonas ecológicas
3. Si hubo pastoreo en los Andes y cómo definirlo
4. Si hubo más especies extintas
5. Si las llamas fueron animal para cabalgar
6. Si fueron animales de tiro

⁶⁰ Duccio Bonavia *Los camélidos sudamericanos (una introducción a su estudio)* de Duccio Bonavia IFEA – UPCH-Conservation International. Lima 1996

De estos temas nos interesa el asunto del pastoreo que está planteado de una manera clara, interesante, aunque muy sintética en relación a los otros temas del libro. Bonavia comienza cuestionando las definiciones de pastoreo centradas en la experiencia europea y africana que difieren de la andina. También toca el tema de la relación pastoreo agricultura y si hubo prioridad de una actividad sobre la otra. El autor supone que no hubo pastores exclusivamente antes de la invasión europea: "*Creemos que no cabe duda, pues, que en el área andina hubo efectivamente una clase de pastoreo. Y que esta actividad ha sido muy sui generis*" (Ibíd.:531). Sin embargo de su amplio conocimiento de la bibliografía no incorpora al intercambio al concepto de pastoreo aunque en ese capítulo recoge un comentario de Shimada (1985) acerca del fenómeno de las caravanas que según él no ha sido tomado en cuenta debidamente (Ibíd.:534).

Algunos temas concomitantes a este son las actividades que el pastor debe realizar como el de modificar el paisaje para una mejor utilización del pastoreo. Esto es riego, movilidad a zonas según épocas, la baja fertilidad de los camélidos, su capacidad de adaptación al medio árido y algunos otros.

Una de las mayores utilidades del libro de Bonavia son las extensas referencias de los cronistas que se parecen mucho a una compilación muy válida para otras investigaciones

Escobari 2001⁶¹

El capítulo titulado "*Los extravagantes. Mano de obra en las minas de Oruro, s. XVII* " trata acerca de la mano de obra minera en Oruro denominada "*libre*" puesto que no era dotada por la mita. Este tema que también aborda Zulawski en su tesis y es objeto de algunos artículos, muestra una mano de obra "*flotante*". Tanto Escobari como Zulawski⁶² dan cuenta de que se trata de una mano de obra que no es estable sin embargo de tratarse de un centro minero de notable atracción de indígenas. Entre 1605 y 1607 acudieron 5.000 indios a las minas de Oruro, muchos de ellos provenían de Potosí pero pertenecían a todo el

⁶¹ Laura Escobari *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. s. XVI - XVIII.* Plural/Embajada de España. La Paz, 2001

⁶² Conferencia dictada en el Archivo de La Paz en 1999

virreinato, incluidas las regiones aledañas a Oruro. En esta mina, a diferencia de Potosí, trabajaban por un salario unas veces por cuenta propia, pero otras como negocio de algunos españoles que los alquilaban.

El nombre de "*extravagante*" surge del informe de Godoy a comienzos del siglo XVII porque tenían la peculiaridad de vivir cerca de sus casas y pueblos de donde cada día llevaban productos agrícolas (Escobari 2001:277). Podemos suponer que, al igual que la propuesta de Platt, articularon su economía pastoril con el trabajo minero.

3.4. Balance general de los estudios históricos

No resulta fácil hacer un balance de estudios sobre pastoreo desde la perspectiva histórica porque los límites del tema no siempre son claros. En ese sentido tenemos dos grupos de trabajos, uno que aborda la historia de los pastores propiamente. Por otra están estudios que hemos elegido por coincidir en una aproximación a nuestro tema, región de estudio y mejor aún si coinciden cronológicamente.

3.4.1. De las fases historiográficas

Los ciclos elegidos para los estudios etnográficos, uno hasta la década de los '80 y el otro '80 al 2003 parecen tener una correspondencia también en los estudios de historia. En cuanto al grupo de estudios sobre pastores es interesante anotar que el ciclo se abre con la publicación de las visitas en los años '60 y durante una década hay un vacío hasta que en los 70 tenemos los trabajos de Duviols, Urton y Zuidema y el de Browmann. El ciclo se cierra con un estudio que pertenece al grupo de "*estudios afines*" que es fundamental y marcará el curso de las investigaciones del siguiente ciclo, nos referimos al libro de Assadourian *El sistema de la economía colonial*.

El segundo ciclo también muestra un nuevo vacío en estudios sobre pastores; durante los años 80 no encontramos estudios específicos sobre ellos, pero sí durante los 90, justamente dos libros dedicados al tema el de Dedenbach y el de Bonavía. En cambio los "*estudios*

afines" siguieron el derrotero abierto por Assadourian concentrándose en temas de circulación y mercado. De manera similar a los estudios etnográficos encontramos una mayor presencia de Charcas en las publicaciones acerca del tema. Si en un balance general sobre el siglo XVIII Aldana (Aldana 1991) dice que en Bolivia hay carencia de estudios de economía colonial, Ramos más bien cree que las perspectivas novedosas acerca de los indígenas en las ciudades provienen de los estudios sobre Charcas colonial (Ramos 1990:171). Los '90, entonces son un resurgir del tema tanto en estudios de historia como de antropología.

3.4.2. Las perspectivas acerca del mercado

En la medida que el mercado se ha convertido en el tema que articula la historia de los pastores con la de la sociedad colonial en su conjunto, es importante anotar, aunque sea brevemente las distintas perspectivas sobre el papel que tuvo.

Tenemos en principio dos posiciones, 1) el mercado como elemento desestructurador de las comunidades indígenas o 2) como alternativa utilizada también por ellas. Si bien el libro compilado por Harris sobre la *Participación indígena en los mercados* contiene artículos de muchos autores, la tendencia entre los analizados corresponde a la segunda tendencia.

El libro lidia con un problema: cómo se insertaron aparentemente tan bien y con tanta prontitud a un sistema de mercado sociedades que no tenían experiencia en esta forma de economía. Murra reitera su modelo mientras que Assadourian parece abrir posibilidades hacia intercambios también entre sierra y costa y a nivel horizontal. En tanto Zulawski da cuenta de la enorme movilidad de la zona, Choque informa acerca de la enorme riqueza que pudieron acumular los caciques de Pacajes mediante los trajines de coca y vino, principalmente, movilizando animales y mano de obra de su dominio. Por su parte Lewinski ejemplifica el caso de una "*cancha*" o mercado indígena de enorme vitalidad a comienzos del siglo XIX, con una flexibilidad de movilidad de los vendedores que nos hacen pensar en pastores de las zonas aledañas, esto es Oruro, región pastoril. Platt por su parte nos presenta un panorama completo y complejo de la articulación de los pastores de

López tanto con el mercado como con la mina y diseña tendencias hacia la desvinculación de las identidades étnicas hacia otras de clase.

Glave apuesta por la primera posición, propone que se trata de un desarrollo mercantil forzado como vimos en el acápite correspondiente, lo mismo que Wachtel que nos habla de un proceso de aculturación temprana según. Mientras Assadourian se mantiene equidistante aunque más cerca de Glave. En este grupo cabrían los trabajos que se refieren a que la comercialización de productos agrícolas fue forzada al imponerse el tributo en moneda.

3.4.3. Debate implícito sobre control vertical

En diversos trabajos encontramos referencias, sugerencias o comentarios acerca de la posibilidad de que hubiera intercambio en los Andes prehispánico además de un control vertical de acuerdo al modelo de Murra, este control de distintos pisos ecológicos a través de mitimaes y relaciones de parentescos controlados directamente por las comunidades.

Si bien pocos de los trabajos que revisamos se refiere al periodo prehispánico (Dedenbach y Bonavia, Condarco), encontramos en los estudios de la colonia temprana, como los de Assadourian, Duviols, Browmann, Condarco y Dedenbach en unas breves y en otras más elaboradas referencias acerca de que hubo intercambios en los Andes además del control directo. Lo mismo se puede decir de la información de las visitas de Huánuco y Chucuito

Las implicaciones de este debate tienen que ver con la perspectiva que se tendrá de los intercambios en el periodo colonial, como una ruptura total con el sistema de control de recursos prehispánico o una reelaboración del mismo. También tiene que ver con el papel que se asigna al mercado como "*desestructurador*" o de resistencia al mercado o articulador. Por otra parte implica también la aceptación o no de la existencia de pastores especializados en tiempos remotos. Aquí habría que indagar más en el papel de los caciques que administraron ganado y mano de obra de las comunidades y el papel que jugaron las relaciones interétnicas.

3.4.4. Los aportes y los vacíos

En los estudios de historia encontramos algunos como de la década de los '80 el del mercado tanto de bienes como la venta de fuerza de trabajo y la participación indígena en ellos. Esta temática amplia implicó que haya otros temas esbozados pero no desarrollados estamos pensando por ejemplo en los llameros como mediadores tal y como nos muestra Millones al explicar la capacidad de los pastores de hablar varias lenguas o Manrique y Urrutia cuando ejemplifican los rasgos de las fiestas y músicas del norte argentino en una comunidad peruana.

El otro tema tratado inicialmente es el de los caravaneros y su papel en las rebeliones, ya Golte en su clásico trabajo *Repartos y rebeliones (1980)*, si bien no se refiere a los llameros, encuentra una correlación entre la zona donde hubo la ruptura del mercado al que ellos accedían con las rebeliones de fines del XVIII, así también Manrique nos dice algo acerca de los arrieros en la causa patriótica.

Un tercer tema que nos parece precioso para su estudio, y ya lo señalamos en la sección sobre etnografía es el papel de las ferias que encontramos poco tratado, un buen ejemplo es sin embargo el que nos brinda Urrutia.

En relación al pastoreo con "*el mundo de afuera*" vemos que no se trata solamente de comercio como venta de productos sino que un ámbito muy importante es la mina como espacio de venta de mano de obra o fuerza animal como muestra Assadourian para Potosí, Escobari y Zulawski para Oruro y Chocano para Cerro de Pasco. La relación llamero - mina es sumamente estrecha y valdría la pena enfocarlo desde esta perspectiva.

Finalmente quisiéramos resaltar que los distintos estudios, van mostrando que el tránsito del transporte en llamas a mulas no puede marcarse en una tendencia única. Unas zonas ven el cambio en el siglo XVII, como lo hace Glave, otras en el XIX como muestra Manrique y Valderrama y Escalante lo muestran más tardíamente. Si recordamos el aporte de Göbel para Jujuy vemos que este cambio ocurrió en la década de 1940, y en Pampa Aullagas en los 1970 y en otras zonas no ha cambiado.

4. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

En una evaluación de conjunto de los estudios sobre nuestro tema vamos a concentrarnos en un tema; la percepción de los pastores entre antropólogos e historiadores centrado en el problema que nos interesa el rol del intercambio en las economías pastoriles.

Relación antropología – historia. El rol del intercambio en las economías pastoriles.

El rol del intercambio en las economías pastoriles es uno de los temas que une a ambas disciplinas. Una constatación que hacemos en los estudios de historia es que la mayoría de los autores no repara en la posibilidad de que fueran principalmente pastores los que realizaban intercambios tal y como se evidencia en los estudios de antropología. Nuestra imagen de la sociedad indígena está dominada por una perspectiva de las sociedades agrarias y sedentarias. Con excepción de pocos estudios, si bien se repara en la participación indígena en los intercambios, no se plantea la posibilidad de la existencia de pueblos pastores. Este punto de vista, que como vimos dominaba también a la antropología antes de los estudios de Flores Ochoa y Nachtigal en la década de los '60 no ha sido modificado por la historiografía. En parte, creemos que es por el dominio de una perspectiva centrada en el Cuzco, cuando el sur es distinto. No es una casualidad que los que cambiaran estos puntos de vista fueran Flores Ochoa en un trabajo sobre Puno y luego Núñez y Dillehay en la zona árida de Chile.

Las implicaciones de esta perspectiva, entonces, están ausentes. Por ejemplo preguntarse cuáles fueron las relaciones pastores - agricultores desde una perspectiva histórica resulta impensable si no se asume que hubo pastores. Lo propio la articulación de la vida móvil pastoril con las ciudades, las minas y el mercado. Uno de los temas que se vislumbra más fascinante es el papel de las ferias, aquellos acontecimientos itinerantes en el tiempo y en el espacio que articularon económica y culturalmente enormes regiones, desde la sierra peruana hasta el norte argentino y chileno. Si no prestamos atención a estos aspectos difícilmente podremos conocer y evaluar las transformaciones históricas de las formas y

espacios de intercambio, como el paso de pastores a mineros, comerciantes o transportistas. Por todas estas consideraciones es que debemos valorar todavía más el aporte de Tristan Platt porque tuvo la capacidad de ver a los pastores.

Es interesante que la ecuación con el tema entre etnografía e historia sea tan distinta. La antropología ha tenido que trabajar un buen tiempo para incorporar el problema del intercambio a la propia definición de pastoreo. Y la historiografía tendrá todavía que caminar bastante para incorporar el pastoreo al intercambio.

CAPÍTULO II

UNA MIRADA RETROSPECTIVA: LLAMEROS CARAVANEROS Y EL ESTADO INCAICO

1. INTRODUCCIÓN

El altiplano boliviano era una tierra de pastores. Los datos de muchos cronistas coinciden en señalar al Collao como tierra “*abundantísima en ganado*” (Cieza [1571] 1989; Betanzos [ca. 1551], Murua [1599-1610] 1962-4; Garcilazo [1606]1985, Guaman Poma [1612] 1980, Ondegardo [1571] 1990 y otros en Bonavía 1996). Los pescadores -urus o no- y los agricultores eran, estadísticamente hablando, complementos étnicos y económicos¹. La agricultura, era una actividad secundaria más relegada en unas regiones que en otras. Es importante establecer la prioridad del pastoreo sobre las otras actividades en esta región

¹ En 1964, cuando Murra escribió que “... es bueno recordar que antes de la invasión no había en parte alguna de la zona alguna una economía puramente pecuaria”, pero luego incluye una nota que indica que después de publicado su trabajo, en 1968, Flores Ochoa sostiene lo contrario. Y no hace ningún comentario más. Nuestra propuesta es que no solamente hubo pueblos pastores, sino que a partir de su dominio de los camélidos accedieron a otros recursos.

para estudiar a estas sociedades desde esta perspectiva². Ser un pueblo pastor, entonces, implica una forma de economía basada en el pastoreo y de vida que difiere, no en detalles sino de fondo, de los pueblos agricultores; supone, por tanto una manera de ver el mundo. Entre los elementos centrales de esta diferencia, como vimos en el primer capítulo, está la particular forma de administrar el espacio que se expresa en un poblamiento disperso frente al urbanismo centralizado, una opción por la movilidad frente al sedentarismo y a una organización segmentaria con mínima especialización entre los miembros de la sociedad³.

Esta su calidad de pueblos pastores viene de una larguísima tradición de miles de años que tiene que ver con la adaptación de animales, plantas y organización social a un sistema pastoril. Es la culminación de un sistema de vida cuya base económica era la movilidad caravanera que incentivó la relación e intercambio con las sociedades no pastoriles, agricultoras y sedentarias. Este fluido, permanente e históricamente profundo fue el que configuró, como muestran Núñez y Dillehay (1979), Browmann (1980) y Golte (2001) lo que hoy se llama “*cultura andina*”, con variaciones locales pero también con grandes similitudes.

En este acápite nos interesa subrayar la situación de los pastores bajo el sistema incaico porque es el momento inmediatamente anterior a nuestro periodo de estudio y cuya situación es la que se transformará o continuará en el nuevo contexto histórico. Es cierto, como afirma Bonavía, que no fueron los incas los que llevaron la distribución de los camélidos a todas las regiones de los Andes, porque la movilidad fue parte de una tradición mucho más antigua que ellos, pero los incas hicieron lo posible por retomar esta tradición y

² Tanto Murra (1964/ 1975) como Dedenbach (1990) aseguran que el Collao era la zona pecuaria por excelencia. Bonavía discute en cierta medida este punto insistiendo en la existencia de importantes cantidades de ganado en la costa en tiempos prehispánicos. Creemos, como Dedenbach, que su presencia en esta zona fue por una parte estacional y por otra apoyada por la organización incaica y antes por otras instancias de poder. Es posible evidenciar la presencia de camélidos en la costa, pero esto no hace de sus habitantes pueblos pastores, del mismo modo que el cultivo de maíz, por ejemplo en la Isla del Sol en el lago Titicaca, no hace de la región pueblos agricultores que basan su economía en el maíz.

³ Si bien se sabe que los urus, particularmente algunos grupos del Poopó, eran también nómadas, pero su movilidad difiere con la de los pastores en el hecho de que los primeros se movían en un circuito por el lago y los ríos del altiplano y en busca de recursos lacustres, los pastores en cambio, articulaban con su ganado tanto el mismo altiplano como las ecologías más bajas. Para el caso de los urus ver Wachtel *El retorno de los antepasados* y varios artículos sobre los urus en la Revista *Eco Andino* editada en Oruro.

lo consiguieron con éxito y sobre todo difundieron la idea de que la entrega de ganado era parte de sus dádivas con las provincias de su imperio.

Nuestra propuesta, a diferencia de otros estudios como los de Murra (1964/1975) y de Dedenbach (1990) que ven al ganado como un recurso, es estudiar a los pastores como un sistema social y cultural. De este modo, observamos que el Tawantinsuyu, aunque no fue un estado pastoril, incorporó a su funcionamiento (de la burocracia, la religión, la economía y la sociedad) tanto a pueblos pastores - que en su mayoría eran del Collao⁴ - como a su sistema económico y visión de mundo. Aunque los incas no eran pastores, su expansión y la base funcional de la construcción de su poder no hubiera sido posible sin los pastores caravaneros. Aquí no nos interesa tanto la definición del estado incaico, sino cuál era el lugar de los pastores, sobre todo en su calidad de llameros caravaneros, dentro de la maquinaria del estado inca, su expansión y la construcción permanente del poder. De todos modos es imposible separar a los pastores de su ganado como un recurso, así es que las referencias a ello son muy importantes. En este sentido, siguiendo el planteamiento que hizo Murra en su artículo *“Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu”* (1964/1975) respecto a la diferencia entre el maíz y la papa como recursos, uno estatal y el otro de sobrevivencia comunal de las tierras altas, pensamos que el ganado fue incorporado también como un bien estatal tan importante como el maíz. Siguiendo nuevamente a Murra, en la escala de prioridades que él estudia en un quipu estatal⁵ (1973), después de los seres humanos se encuentran los camélidos y antes que el maíz y otros productos.

2. LOS PASTORES EN EL FUNCIONAMIENTO DEL ESTADO

El estado incaico incorporó en el funcionamiento burocrático al sistema pastoril, tanto para la guerra, la religión como para su economía redistributiva. El primer elemento que debe resaltarse es la búsqueda de parte del orden incaico de hacer que todas las regiones tuvieran acceso a la mayor cantidad de recursos posibles y entre estos recursos obviamente se

⁴ Hay algunos datos que apuntan hacia la importancia del ganado en el Kuntisuyu, algunos de sus pobladores considerados entre los más pobres (ver por ejemplo Pärssinen 2003) realizaban su tributo en llamas, como los de Alca, según Murra citando a Acuña (1975: 143).

⁵ “Las etnocategorías de un khipu estatal”

incluía ganado⁶. Cieza indica que el Inca distribuía el ganado a las provincias que no la tenían dándoles miles de cabezas de ganado y ordenando que por un tiempo no las debían matar para que se multipliquen (Cieza [1571]1989, Parte 2 parte 2 cap. XVII). Lo propio parece fue con los pastos, por lo menos en el plano ideal (Descripción de Yauyos, en Dedenbach 1990: 155).

Y lo primero que hizo el dicho Topa Yupanqui fue nombrarles caciques y principales y hilacatas, y dividió los dichos indios en dos parcialidades o bandos ... y por esta orden tuvo noticia de los indios que tenía cada parcialidad y los servicios que le habían de hacer en paz y en guerra ... y luego hizo el dicho inga recoger todo el ganado que había en la dicha provincia e lo señaló con colores e hizo partición de ello con el sol a quien en agradecimiento de la victoria que la había dado, le dio la mitad del ganado que en ella hubo ... y les puso sacerdotes que tuviesen cuenta de hacer los sacrificios ... y les señaló a los indios de la dicha provincia los tributos que habían de dar para él y para las dichas guacas (Jiménez de la Espada [ca1586/1897] 1965:338).

Encontramos, entonces, que a los miembros del ejército inca se los premiaba con animales así como a los jefes étnicos de regiones que carecían de camélidos; en los matrimonios importantes la pareja recibía animales de regalo de parte del Inca. (Dedenbach 1990:128). Pero además el estado debía poseer cantidades de ganado para su funcionamiento, para poner en marcha el sistema de redistribución, para mantener al ejército y para rendir culto a las divinidades. Asimismo se creó la imagen de un estado benefactor que ayudaba con animales a huérfanos y viudas. Polo, por ejemplo distingue las *qhapaq llama* de las *wakcha llama*, las del inca de las de los pobres (Dedenbach 1990:135) como dos formas básicas de propiedad del ganado.

El ejército inca precisaba de una cantidad importante de ganado utilizarlos como servir de animales de carga y también como alimento. Los datos que se refieren al ganado del ejército, son relativamente escasos según Dedenbach e indican que los animales que servían

⁶ Santillán indica que el Inca mandaba a dar ganado a quien no lo tenía (en Dedenbach 1990:129)

al ejército provenían del ganado del Sol como señalan Gomara⁷ y Zárate (en Dedenbach 1990: 178, Bonavía 1996: 287, 251).

Pero el más importante uso que tenían los camélidos, particularmente las llamas, fue el del transporte que era distinto al sistema caravanero de circulación para la adquisición de recursos. Resulta imposible pensar una administración eficiente sin las decenas de miles de llamas acarreado de un lugar a otro los bienes que se debían acumular y distribuir. Garcilaso refleja cómo el mayor recurso del Tawantinsuyu que era la mano de obra, quedaba en gran medida disponible gracias a que el sistema inca prohibió que los hombres cargasen bienes que podían ser transportados por camélidos (Garcilazo [1606] 1985 cap. 10). De este modo en la ideología andina la gente más rica podía ser pastora, dueña de miles de camélidos (Guaman Poma [1612] 1980 en Dedenbach 1990: 16), pero en el otro extremo también la gente más pobre que trabajaban para otros en condiciones extremas eran los pastores (Garcilazo [1606] 1985:126, Dedenbach 1990, Murra 1964/ 1975:52). Incluso míticamente se reconocía que el trabajo pastoril era uno de los más sacrificados, quizás más que todos el que realizaban los pastores de alpacas en las solitarias, húmedas y heladas alturas. Se cuenta que Yaguar Huacac castigó a un hijo suyo mandándolo como pastor (Dedenbach 1990:126).

También se difunde la imagen de pastores como gente absolutamente fiel que era incapaz de tocar el ganado que pertenecía a su señor. Sancho de la Hoz cuando describe el Collao sostiene que *“la gente está tan sujeta al señor ... que sin su licencia no se mata una [“oveja”]*, lo propio sostienen Pedro Pizarro, Zárate y Gutiérrez de Santa Clara (en Dedenbach 1990 : 126 y Bonavía 1996 : 250), pero esto respondía también a un severo sistema de castigos (Dedenbach 1990 : 138) y a que algunos pastores varones podían verse como criados del Inca (Dedenbach 1990 : 137) y eran utilizados frecuentemente como espías, roperos y, aunque pueda llamar la atención, como plateros (Dedenbach 1990: 129,136). Esto último nos da indicios de la relación mina/pastoreo.

⁷ El dato de Gomara se refiere a las 15000 llamas que tenía Quizquiz que eran *“ovejas del sol”*. Y el de Zárate al ganado del sol que únicamente podía tomarse para sacrificios o, cuando era necesario, el propio Inca para la guerra.

De todas maneras, el ganado estaba considerado entre los bienes más preciados. Esto se demuestra, entre otros, porque fue uno de los primeros regalos que el Inca mandó a los invasores españoles. (Bonavía 1996: 266). Los europeos los apreciaron luego y sostienen “*es el mejor ganado y de más provecho que se sabe en el mundo porque trabajan...*” (León Portocarrero en Bonavía 1996: 274).

2.1 Animales de carga y de comida

Es posible advertir que se hacía una separación entre animales de carga y los que servían para su carne a pesar de que los primeros cuando estaban viejos podían también servir de alimento⁸. Gracilazo, seguramente recordando su niñez, indica que “*la carne de este ganado mayor (llamas) es la mejor de cuantas hoy se comen en el mundo, es tierna, sana y sabrosa...*” incluso mejor que la de la alpaca cuya carne es “*poco menos buena que la del ganado mayor*” (Gracilazo [1606] 1985:184,187). De hecho, no se mataba ni sacrificaba ritualmente a las hembras, ni siquiera se las cazaba en los chacos estatales, según Polo de Ondegardo. Asimismo se criaban de manera especial animales más grandes para carga, mientras los menores se reservaban por lo general para la carne. De esta carne se beneficiaban los guerreros del Inca, pero está establecido que la gente del común consumía muy poca carne y lo hacía sobre todo en circunstancias festivas. El charque elaborado a partir de la carne de camélidos se almacenaba en los depósitos estatales junto con otros bienes que se podían conservar por algún tiempo. De este modo constituía también una reserva estatal.

Textiles, sogas, ayllus hechos de nervios de camélidos eran otros de los recursos almacenados. El control y estadística del ganado y de estos bienes almacenados se hacía mediante el famoso sistema de quipus y bajo los parámetros culturales de los pastores especialistas. Se separaban los hatos de animales hembras y machos así como por colores. Lo propio a las hembras preñadas.

⁸ Cieza distingue entre “ovejas llamas” y “carneros urcos” como animales de consumo y de carga, lo propio hace Gutiérrez de Santa Clara (en Bonavía 1996: 269). Asimismo en el estudio que hace Murra de las etnocategorías de un quipu estatal se distingue el ganado de carga del de “carneros para su comida” (Murra 1973/1075).

El hecho de poder llevar carga hacía una diferencia entre los animales. Es seguramente por esto que además del color y las características de la lana (si era crespo, lanudo o de color rojizo) se dejara establecido en los distintos nombres del animal que era animal de carga. Así **kusu kusu** era según Bertonio el “*carnero fuerte, muy crespo*” y **pulla** el “*carnero entre lanudo y raso*” así como **paco** era el de “*color alazano*”. El ganado en general en quechua era denominado **llama**, según indica Gracilazo⁹, pero en aymara al animal que hoy conocemos como **llama** se denominaba **caura**¹⁰ (“*carnero de la tierra*”, según Bertonio), pero **llamu caura** “*carnero chúcaro que no ha comenzado a llevar carga*” o **llamutha**, era el animal que comenzaba a cargarse, también según Bertonio.

Existe en aymara una cantidad de términos relacionados con el hecho de cargar al animal o no, y este hecho a su vez está relacionado con su calidad de animal doméstico puesto que la lana, carne y otros productos podían obtenerse también de animales salvajes. Semánticamente también, la capacidad de cargar y de obedecer en el pastoreo y los viajes, era lo central en la cultura pastoril, del mismo modo que económicamente lo había sido. De este modo si **ccumu** es “*echar carga la primera vez a la bestia*” mientras que **puruma caura** es el animal nunca cargado del mismo modo que **puruma haque** es el “*hombre por sujetar que no tiene ley ni rey*” o **puruma uraq** la “*tierra por labrar*” y **puruma pacha** “*el tiempo antiquísimo cuando no había sol, según imaginan los indios, ni muchas cosas de las que hay ahora*”. La función cultural de la llama, recogida de Bertonio entonces, es su calidad de animal domesticado para el transporte¹¹.

2.2 Acceso a pastizales y propiedad del ganado

Para realizar viajes con caravanas de llamas era preciso ser un pueblo pastoril, comunidades con muy poco ganado no podían realizarlos o por lo menos no a grandes distancias. La diferencia implica que en el primer caso los propietarios de camélidos desarrollaron una

⁹ “En común les nombran los indios con este nombre: llama, que es ganado” (Gracilazo[1606] 1985 t. 2 : 183)

¹⁰ Hoy día ha cambiado la pronunciación y se denomina “qarua”.

¹¹ Esta parte trabajada sobre la base del vocabulario de Bertonio [1612] 1984 ha sido objeto de un artículo más extenso publicado en la revista Historia y Cultura en el 2003. (Medinaceli 2003).

cultura y una organización familiar y comunal que permitía la movilidad de una parte de la comunidad por tiempos más o menos prolongados. Esta organización y este acceso a mayor cantidad de ganado tiene estrecha relación con el acceso a pastizales. Por tanto, como es obvio, propiedad de los pastos y del ganado son dos asuntos íntimamente relacionados.

Llamas y alpacas, por su parte precisan pastizales diferentes –más húmedos y frecuentemente más altos para las segundas - y la posesión de animales de una u otra especie hacía también una importante diferencia. De cualquier manera la tendencia de los pastores de puna fue poseer animales de ambas especies para combinar sus beneficios. La posesión de alpacas, por tanto, se articulaba a la movilidad de los pastores puesto que uno de los principales bienes de intercambio era precisamente la lana y se sabe que la de la alpaca es de alta calidad; se utilizó en menor proporción la carne y otros productos del animal. La complementariedad en el uso de distintos animales, es pues, una característica de los pueblos pastores según nos muestra Khazanov (1994) en los ejemplos asiáticos, africanos y del norte de Europa. Entonces, el acceso a bofedales altos y húmedos donde se cría la alpaca con mayor excelencia, era sumamente importante.

Es necesario tener presente que hubo amplias zonas con acceso a pastos donde se criaba al ganado. Estos pastizales estaban sobre todo en el Collasuyu que *“tiene muchos pastos y muy buenos todo de salitrales con lo cual el ganado enseba y engorda notablemente”* (Ramírez en Dedenbach 1990: 156). Pero también hubo pastos estacionales en distintos pisos ecológicos - en la *jalqa*, en los valles y en las lomas de la costa (Dedenbach 1990 :155) - donde se podía llegar con el ganado en ciertas épocas del año para regresar luego a los sitios de crianza¹². Estos pastos fueron utilizados tanto por la organización incaica como por las comunidades pastoriles. De este modo se tiene un sistema de trashumancia en el interior del propio territorio, utilizando separadamente los pastos del Inca, como se conoce en el caso de los Sipe Sipe, oriundos del valle de Cochabamba.

¹² El testimonio de Dominga, joven oriunda de Huari- Oruro, refleja cómo en los años 1980s viajaba con sus abuelos con tejidos desde Huari hasta los salares al sudeste de Huari y de allí bajaban a los valles con sal para cambiarla por maíz. Ella recuerda que viajó siendo niña con sus abuelos y cómo las llamas que habían realizado varios viajes, reconocían que se acercaban a buenos pastos en los valles y meneaban la cabeza de alegría cuando se acercaban a ellos.

Sobre los indios de Sipe Sipe, conocidos como “*pastores del Inca*” en la región de Cochabamba, existen varios documentos porque este valle que fue dominado por los incas y adaptado para la agricultura quedó en una situación ambigua frente al dominio español. Las tierras no pertenecían a los distintos grupos locales porque habían sido desalojados por los incas, ni a los señores del altiplano, porque habían recibido estas tierras como parte del dominio de la región. Entonces, durante todo el siglo XVII se presentaron conflictos tanto con la Corona como entre los diversos grupos nativos. En este contexto tenemos un documento del año 1570 que es un pleito entre los indios de Sipe Sipe y Juan Durán sobre tierras¹³ y en la “*averiguación*” surgen los datos que ahora nos interesan (AMC ECC Vol. 13). El año 1560 se había realizado una visita a esta zona determinando las tierras que el Inca Guayna Capac había dado a diversos grupos altiplánicos en el valle de Cochabamba. A su vez, a los sipesipes¹⁴, oriundos del valle, les encargó su ganado y el transporte del maíz para lo cual determinó los pastos correspondientes.

Fueles preguntado que el dicho maíz que así se cogía dónde se llevaba dijeron que al Tambo de Paria y de allí se llevaba al Cuzco al Inga en su mismo ganado y que los indios se beneficiaban algunos dellos... (Ibíd.: f. 189)

Fueles preguntado qué tierras señaló Guainacapac a sus capitanes al Repartimiento caciques e indios de Sipe Sipe para ellos mismos dijeron ...que también señaló pastos de ganados de los dichos indios donde llaman Saubze y a donde llaman Colquepirua y otra tierra que se dice Suminpayco que es más allá de Colquepirua y otro asiento que se dice Cona Cona... y otro asiento e tierras que se dice Quillacollo que es donde están junto a Canata y el de Hayoguaico y el del pueblo de Chacollo [Challacollo?] en el valle de Sacaba y en el asiento de Guailane y el de Chimboro y el de Chinala y el de Colume, todas las cuales tierras les señaló el dicho Guainacapac y sus capitanes para pastos de los ganados del dicho Guainacapac de los caciques e indios del dicho Repartimiento y que sembraban junto a las casas de los llamacamayos donde había alguna tierra buena... (Ibíd. f. 186-186v)¹⁵.

¹³ AMC ECC Vol. 13 f. 182-187v *Proceso del pleito entre los indios del repartimiento de Sipe Sipe y Juan Durán sobre tierras. Relación y averiguación sobre el repartimiento que hizo el Inga Guaynabapa en el asiento de Poto Poto a Hernando Asocalla y don Pedro Chano a los indios de Tapacari, Carangas, Caracollo, Quillacas sobre los asientos y pueblos*

¹⁴ Los caciques de los sipesipes en 1560 eran don Luis Aquixi y don Martín Poma (Ibíd. f.183v) y los capitanes incas fueron Huscamayta y Biunmayta (ibid. f.187).

¹⁵ Una parte de estas tierras como Colcapirhua y Quillacollo están en la misma ciudad de Cochabamba o contiguas a ella.

Alguna toponimia nos puede dar la pauta para su ubicación. Términos como *uspa* o *upsa-na waylla*, “*baldío campo para pasto*” (Según Gonzáles Holguín, en Dedenbach 1990 :158) o *caycu* “*encerrar, encorralar ganado*”¹⁶ (Gonzáles Holguín en Dedenbach: 159) utilizados en la toponimia son un ejemplo. Es el caso de Uspa Uspa que era el centro más importante de la cultura Wancarani en el altiplano orureño- Bolivia¹⁷ o Uspamarca era una estancia de pastores de tiempo del inca según la Visita de Huanuco y Caiconi, barrio norte de la ciudad de La Paz fue seguramente un sitio de caza de vicuñas. Lo mismo si se aparece *carua* que como vimos es el término aymara para llama; por ejemplo Carhuacaya, era un pueblo de ovejeros de los Guaura (en Dedenbach 1990: 130). Otra terminología que hace referencia a que en el lugar hubo ganado es *uyu* o *cachi* (corral en aymara) y *raqay* (corral en quechua). Al respecto contamos con ejemplos como Ovejuyu y Sopocachi (barrios de La Paz que no están ubicados en la puna) o Raqaypampa, población ubicada en el valle de Cochabamba.

También se encuentra difundida la idea de que fueron los incas quines pusieron los mojones de los pastos entre las provincias (Dedenbach 1990: 131) aunque Guaman Poma también sostiene que esto estaba ordenado antes de los incas, reconociendo una larga tradición histórica a las sociedades pastoriles¹⁸. Es cierto, sin embargo, que era necesaria una importante organización, que pudo ser estatal, para mantener la irrigación artificial como hubo en ciertas zonas de pastoreo como señalan Guaman Poma, Vázquez de Espinosa (Dedenbach 1990: 156). y sobre todo Gracilazo que explica:

De estas acequias para regar los pastos hay muchas en todo el imperio que los Incas gobernaron... Si algún arroyo hondo se le atravesaba iban a descabezarlo

¹⁶ Este acto de encerrar puede referirse tanto al ganado doméstico como un sistema de caza, pues según Bertonio *caycu* era “*pertrecho de paredes para cazar vicuñas*”. Sabemos que se utilizaba un método con paredones que iban encerrando a los animales hasta que caían en un hoyo como trampa donde eran atrapados. De este sistema quedan además pinturas rupestres y restos arqueológicos (Trinidad Aguilar, “Las trampas para cazar camélidos” y Raier Hosting “Caza de camélidos en el arte rupestre del departamento de Apurímac”, ambos en *Llamichos y paqocheros, pastores de llamas y alpacas* Flores Ochoa, comp.. Centro de Estudios Andinos, Cuzco, 198

¹⁷ Recordemos que la cultura Wancarani es una cultura pastoril del 1200 adC a 200 dC se caracteriza por la elaboración de grandes cabezas clavadas de camélidos talladas en piedra y que probablemente, por la cantidad encontrada, se ubicaban en las casas de los pastores.

¹⁸ Guaman Poma [1612] 1980 dice que en el tiempo de *purum pacha* “*mojonaron sus pertenencias y tierras y pastos y chacras cada señor en cada pueblo*” (en Dedenbach 1990: 155).

*hasta su nacimiento, rodeando las sierras todas que se le ofrecían por delante. Las acequias eran de diez, doce pies de hueco por la parte de la sierra a que iban arrimadas. **Rompían la misma sierra para el paso del agua**, y por la parte de afuera les ponían grandes losas de piedras labradas...*

También abrían acequias para regar las dehezas cuando el otoño detenía sus aguas, que también quisieron asegurar los pastos como los sembrados, porque tuvieron infinito ganado... (Garcilazo [1606]1985 T.I L.V:215).

También en la visita de Chucuito se menciona el riego para pastos en años estériles. Asimismo en la documentación colonial encontramos referencia a la cría de alpaca en zonas que hoy ya no existen, lo que podría dar pautas que allí hubo riego artificial para formar bofedales húmedos y poder criar alpacas. Distintos autores, aquí y allá dan información acerca de viviendas estacionales ubicadas sobre todo en regiones muy altas (Vazquez de Espinoza, Gracilazo. En Dedenbach 1990:138).

En relación con la propiedad del ganado y pastos, Dedenbach confirma una concordancia entre la propiedad de ambos es así que hubo pastos y ganado del estado, de la religión (del sol y de las huacas), del Inca en particular, de la comunidad y de familias. En relación con los pastos se difunde la idea de que fueron los incas los que los distribuyeron poniendo orden en las pugnas entre señoríos de pastores y dieron pastizales a ciertos grupos que no los tenían como ocurrió con los yauios (Dedenbach 1990:153, 155).

Para empezar, las acllas tenían pastos especiales denominados “*moyan*” según Guaman Poma donde se cuidaba el ganado de la religión. Sobre el ganado del sol son abundantes las explicaciones en Cieza, Molina el Almagrista, Betanzos, Gracilazo, etc. En cambio, sobre el ganado de las huacas hay pocas menciones. Damián de la Bandera dice que hubo ganado de algunas de ellas, lo mismo que Hernández Príncipe quien señala a los encargados de su cuidado como “*hechiceros*” y otras fuentes como la visita de Chucuito dice que las huacas tuvieron ganado pero que “*todo se acabó*” (Dedenbach 1990:126,128,134,135) intentando ocultar su existencia de los españoles. Este ganado estaba señalado para los sacrificios, hospitalarios y utilitarios. Hasta la segunda década del siglo XVII se siguen registrando personas o ayllus encargados de cuidar este ganado (Murra1964/1975: 134).

Por supuesto que el Inca como estado y como persona también tuvo ganado según numerosos autores (Dedenbach 1990: 126). Según Rostworoski habría que distinguir entre los pastos estatales y los privados del Inca (1962 en Dedenbach 1990: 154). Algunas moyas aparecen en la documentación como propias del Inca indicando que se trataría de pastos de mejor calidad puesto que también eran moyas las que cuidaban las acllas como sostuvo Murua (libro 3 en Murra 1964/1975 [1964] 1975: 141). En nuestra zona de estudio, encontramos moyas ubicadas en el valle de Cochabamba (Wachtel 1981). La momia de cada Inca también tenía su ganado según Betanzos, Santillan, etc (en Dedenbach 1990 :128)

Los caciques recibían de regalo ganado en zonas donde este no era abundante (Betanzos, en Dedenbach 1990:128) pero también poseían en propiedad donde existía mucho como se ve claramente en la visita de Chucuito donde declaran que eran cuidados por pastores de su servicio desde antes de los incas. Una mujer rica en ganado y probablemente una autoridad es la que Guaman Poma menciona en el Collasuyu llamada Capac Umita Llama que era rica “*de ganados de uacay y de paco y de ganados de castilla, obejas, bacas, puercas*” (Guaman Poma [1612] 1980 178 (180).

En cuanto al ganado de la comunidad, llamado huajchallama, parece ser que lo poseían solamente en regiones ricas en ganado y no así en la costa donde solamente tenían ganado los señores según indica Rostworoski (1981 en Bonavía 1996: 254). En la sierra, como indica Polo, era consumido en las fiestas y otras circunstancias donde estaba en juego la reciprocidad. El mismo Polo señala que hubo ganado “*que poseía alguno en particular aunque estos no eran muchos*”. Las familias que tenían ganado particular no eran muchas y lo poseían y heredaban en común. Hubo incluso algunas familias tenían grandes hatos (Ondegardo [1571] 1990:115, Gutiérrez Flores [1574] 1964)

Hubo una forma de posesión que quizás no era la del ganado de la comunidad, sino una posesión en un nivel más ampliado que una familia, la posesión fue por parcialidades según indica Polo: “*y si en un repartimiento hay ganado, el cual **se posee por parcialidades fuera de lo común**, no será razón igualar a los que tienen mucho con otros que por ventura no tienen ninguno o mucho menos*” (Ondegardo [1571] 1990: 147 el subrayado es nuestro). La visita de Chucuito muestra también que hubo propiedad por ayllus.

La existencia de pastos en diferentes regiones ecológicas nos lleva al problema de la trashumancia y la población dispersa. Sobre el asunto dice Estete (en Dedenbach 1990:127) que en Junín encontró un pueblo de pastores que eran “*señores de ganado*” y que tenían sus pastores que en cierto tiempo del año los llevaban allí a apacentar como lo hacen en Castilla y en Extremadura. Lo mismo Sancho de la Hoz indica que hubo sitios donde el ganado inverna (En Dedenbach 1990:127). Estos sitios eran cuidados por pastores que no eran los “*señores de ganado*” sino dependientes que eran señalados entre los más pobres (Dedenbach 1990:126).

Al respecto Polo, que conocía muy bien el Collao, sostiene que el ganado se encuentra muchas veces “*en cincuenta lugares de despoblado*” que sería imposible averiguar lo que tienen aún en veinte años. Y si alguien se atreviera a averiguarlo, que no duda que alguien quisiera hacerlo, se pregunta cómo haría para dividir lo que poseen en común que es todo cuanto tienen, por lo que sostiene que sería un “*laberinto, que aun solo pensarlo es atrevimiento*”. Sostiene que aun dividido no duraría un año en su poder, porque “si fuese ganado no lo podría guardar” (Ondegardo [1571] 1990:148). En otras palabras para conservar el ganado eficientemente llevándolo a distintos pastizales era preciso tener una organización comunal que suponemos fue de gran profundidad histórica.

Tenemos, entonces el cuidado del ganado promovía una alta movilidad de los pastores en el espacio y una forma colectiva de organización. Movilizarse, entonces, era una cuestión de sobrevivencia.

3. PASTORES Y PASTORES

El Estado inca administró eficientemente la mano de obra pastoril, pero no todos los servicios tenían la misma categoría, por lo que no todos los pastores cumplieron funciones similares. La diferencia proviene principalmente por ser o no un pueblo pastoril.

Comencemos citando una frase de Polo que señala claramente que el tributo al Inca suponía que “*cada provincia debía dar conforme a la calidad de la tierra*” y cada una sabía la

cantidad que le tocaba llevar de cualquier producto (Ondegardo [1571] 1990: 122), lo que nos permite suponer que la mayoría del tributo en pastoreo era dado por las etnias de altura.

Es importante recalcar que para el funcionamiento del estado incaico se utilizó el servicio de mano de obra pastoril en dos niveles, uno relacionado con el funcionamiento del estado y de la élite inca y otro con las comunidades o señoríos. Esto se refleja en una síntesis que hace Polo de la propiedad del ganado: de las *qhapac llama* y de las *wakcha llama*, del estado y de la comunidad, respectivamente. Sin embargo hubo una serie de situaciones intermedias, no solamente de propiedad, en las que los rebaños de la comunidad estuvieron al servicio del Inca y algunas veces a la inversa.

La mano de obra estaba organizada en distintas categoría de servicios. Una de ellas se refiere a pastores relacionados directamente con el Cuzco y encargados solamente de esta labor. Según Polo de Ondegardo ([1571] 1990:113), hubo un conjunto de tareas, que posiblemente iban juntas: guarda del ganado, cuidado de los depósitos estatales, registro en quipus y organización del transporte. Creemos que estas tareas estaban a cargo de especialistas en el ganado y sus funciones paralelas. Podemos pensar también, en otra forma de servicio pastoril exclusivo enmarcado en el ámbito religioso como el de las acllas. Guaman Poma nos habla de las “*uayror aclla*” encargadas de los pastos y ganados para los sacrificios (En Dedenbach 1990: 126) o de las “*taquiaclla*” que según Guaman Poma eran pastoras del Inca que guardaban el ganado reservado para los sacrificios cerca de los *acllawasi*; éstas eran además mujeres que ejecutaban los cantares con los cuales se recibía al Inca¹⁹. En otros casos hubo pastores varones encargados del cuidado del ganado del Sol que eran denominados, según Murua “*criados del sol*” (en Dedenbach 1990:137).

Una segunda categoría era la de los mitimaes o yanaconas entregados por las comunidades para que cumplan labores relacionadas con el pastoreo; se trata de pequeños grupos de pastores distribuidos en cientos de estancias donde se llevaba o se mantenía el ganado estatal. Hubo también una tercera categoría de pastores, se trata de pueblos o parcialidades

¹⁹ Hay una notable relación entre los pastores, y en este caso de las pastoras, y los cantares no solamente en el mundo andino sino universalmente. El libro de Arnold y Yapita *Río de vellón río del canto* (1998) sobre los cantares de las pastoras de hoy día en Oruro, es un excelente ejemplo.

enteras, lo cual era distinto que unos pocos pastores ubicados en estancias de altura cuya función seguramente fue diferente, como intentaremos establecer más adelante. Nos referimos por ejemplo a los collaguas (Lopez de Caravantes en Dedenbach 1990:130) o los yaros en el Perú actual (Ortiz de Zúñiga [1562] 1967) o los sipesipes (en Wachtel 1981) o casayas (del Río 1996) ambos ubicados entre los actuales departamentos de Cochabamba y Oruro. En todos estos casos se trata de parcialidades de “*pastores del inca*” o puestos por él. Finalmente, una otra situación, distinta a las anteriores era la de las etnias pastoriles, particularmente las del Collasuyu, como los lupaca, collas, pacajes, y quillacas. Al interior de estas etnias se reproducían las anteriores tres categorías tanto para el servicio al estado incaico como para su propio funcionamiento.

Es posible, entonces, establecer una enorme difusión del trabajo pastoril, organizado según niveles y especialización del trabajo. Tomando la expresión de Blas Valera (en Garcilazo), “*tenían pastores mayores y menores a los cuales entregaban todo el ganado real y común y lo guardaban con distinción y gran fidelidad de manera que no faltaba una oveja*” (Garcilazo T. 1 [1606]1985: 232). Pero además, saliendo un poco del esquema del tributo incaico únicamente en energía humana, se encuentran datos de entrega al Estado de productos derivados del ganado o ganado propiamente especificándose que no debían darse hembras como parte de este tributo según sostiene Polo de Ondegardo (En Bonavía 1996:251). Esto ocurría probablemente entre los pueblos ricos en ganado como los lupaca que también daban lana, charque y otros productos derivados del ganado (Diez de San Miguel [1567] 1964).

Las etnias de pastores, como ocurría normalmente en el Tawantinsuyu, mantenían su propio funcionamiento replicando la organización estatal al interior de ellas. Quizás debíamos plantear el problema a la inversa: la organización de los pueblos pastores fue replicada en el sistema inca.

3.1 Pastores especialistas ligados a la élite incaica

En el caso de los pastores cuya función era dedicarse únicamente a funciones pastoriles del estado tanto al servicio profano como sagrado, se encuentran los llamados *llamamichiq* (pastor de llama en lengua quechua) o *llamacamayuc* (encargado del ganado de las huacas, según Avila) que también eran denominados “*llama michicninri*”. En este último caso su particularidad era pertenecer a un determinado ayllu, en otros eran una suerte de “*mayordomos*” responsables de varias labores de supervisión. En cambio el *llamayuc* era dueño del ganado y, a diferencia de los anteriores, lo “*podía trocar*” (En Dedenbach 1990 124-125). En lengua aymara el término para designar al pastor es *ahuatiri* (Bertonio [1612] 1984), siendo éste el único que designa esta función. La raíz *ahua* singularmente, se encuentra en relación tanto con el pastoreo como con el tejido, relacionando semánticamente ambas funciones. De este modo *ahuatitha*, en Bertonio, es “*apacentar cualquier ganado*” y *ahuatihui*, “*el pasto, lugar*”. Por su parte *ahuacatha* es “*apretar la trama*”, *ahuayo* “*pañales*” y sabemos que *ahuasca* era el tejido de menor calidad, aunque su traducción no se encuentra en Bertonio. En cambio, el término *phattiri* designa en aymara al “*mayordomo*”, como si se tratara de una categoría superior, de un especialista encargado del cuidado del ganado, cuyo término deriva de *phatta* que es “*el cordero que puede ya ponerse con los mayorcillos*” o con las *ancutas*” y *ancuta* significa “*cualquier animal que sale ya de cordero*”. *Phatta* también son “*los corderos del multiplico*” (Bertonio [1612] 1984) asimilando esta palabra con la función del control de la cantidad de ganado comunal. Esta misma palabra se utilizaba en quechua. Gonzalez Holguín anota que *phathiri* es “*el mayordomo que aparta el ganado*” (En Murra 1964/1975:127). Palabras derivadas de este término tienen que ver con el trabajo comunal o el trabajo festivo. En Bertonio no figuran términos para los encargados del transporte o viajes intercológicos.

Según Guaman Poma, la organización del Tawantinsuyu, tenía entre los diferentes oficios de especialistas como los labradores, albañiles y otros, a los pastores denominados “*llama michicninri*” que tenían como misión curar a los animales, ser pastores cuidadosos y llevar

quipus (En: Dedenbach 1990 1990:125). Estos pastores eran controlados por los administradores de las provincias o veedores llamados sayapaya (Dedenbach 1990:140) que se ocupaban de controlar su uso y distribución. Además llevaban un minucioso detalle del ganado que se había multiplicado y aquel que había sido entregado, según Polo (en Murra 1964/1975:142).

Los pastores del ganado estatal estaban encabezados por un alto miembro de la nobleza incaica: el sobrino del Inca. Era proveedor del ganado que el Cuzco tenía en toda la tierra y su hijo era el encargado del ganado del sol (Según Betanzos en Dedenbach 1990). Este ganado se empleaba en las fiestas y sacrificios y debía ser reemplazado por las provincias. Murra indica que los responsables del ganado estatal se dedicaban exclusivamente a esta tarea (Murra 1964/1975:142). Estos especialistas ubicados cerca de la ciudad del Cuzco estaban organizados en tres repartimientos con sus propios caciques y estaban encargados del cuidado del ganado que era “*propio de la ciudad*”, entendemos que se trata de un ganado especial, así como todos los habitantes y productos del Cuzco tenían cierta calidad de sagrados. Estos pastores debían señalar sus viviendas colgando en su puerta una insignia que consistía en una pata o quijada de camélido (Betanzos en Dedenbach 1990:129). Asimismo tenían sus propias fiestas.

Quizás deberíamos añadir entre los especialistas, ya no como pastores sino como encargados de los rituales, con y para el ganado, a los sacerdotes encargados de esta tarea. Dedenbach encuentra que los términos que Guaman Poma usa para designar a los sacerdotes encargados de los sacrificios de llamas y alpacas dedicados al Sol, Pachacamac y otras divinidades tienen denominaciones en lengua aymara tales como *laica* que significa hechicero, *wisa*, el primero que nace de un par de gemelos, *chacha*, varonil, por ejemplo, según Bertonio (Dedenbach 1990:188).

A pesar de que hemos señalado como especialistas a algunos pastores al servicio del estado inca, se conocen desde antes de la expansión inca al Collasuyu, pastores que únicamente se dedicaban a esta función y vivían en la puna (Murra 1964/1975:120).

3.2 Mitmas y yanas pastores

En tiempos incaicos, ciertos pueblos debían dar como tributo una cantidad variable de indios como pastores, unas veces en calidad de yanaconas y otras de mitimaes. Estos pastores se ubicaban en las denominadas “*estancias*”. En la documentación colonial este término se refiere a los lugares donde había ganado, es posible que se tratara de viviendas estacionales. En estas estancias, distribuidas en cientos de lugares aptos para la cría de ganado, se encontraban pequeñas poblaciones donde algunos de sus miembros se encargaban del cuidado de los animales, muchos de éstos habían sido puestos por el Inca, como ocurría en Huanuco según la Visita (En Dedenbach 1990:101). Estas estancias eran “*pueblos de ovejeros*” como los denomina Polo, que en ciertos casos fueron organizados por los incas según la existencia de pastos. Se trataba de mitimaes que fueron trasladados “*de unas partes a otras*” cuyos pastores daban cuenta a su cacique y el cacique al Inca. (Ondegardo en Dedenbach: 131) En otras situaciones se arguye que los mitimaes, como los yaros, conocidos como dueños de ganado, eran mitimaes que no tenían caciques (en Dedenbach 1990:131). Es importante anotar que en este trabajo se encontraban tanto hombres como mujeres cuya función podía ser hereditaria. Es posible también que únicamente cuidaran este ganado, pero ellos mismos no lo poseían, por lo menos no en todos los casos.

En ciertas ocasiones, aunque menos frecuentemente, hubo mitimaes especializados en tejidos como los mitimaes cumbicamayos de Tunsucancha en Chíncha (en Dedenbach 1990:172). En otros cumplían al mismo tiempo la función de guardas de las fortalezas como en el caso de los grupos de la jalqa o puna más alta, cercana a Huanuco, entre los pueblos de pastores se encontraban mitimaes cuyo origen no queda claro, pero respondían a la organización incaica y habían sido puestos allí para “*guardar las fortalezas y como ovejeros*” (Ortiz de Zúñiga [1562] 1967: 251). En no pocas ocasiones también cumplieron el papel de espías como menciona Cieza y de los “*cuales sacaban muchos para ovejeros y ravadanes de los ganados de los Yngas y del Sol...*” (En Dedenbach 1990:129).

El número de pastores que daba cada parcialidad era variable, por ejemplo los chupachos daban al inca 240 indios para guardar el ganado (Ortiz de Zúñiga [1562] 1967:306). Los de Chucuito daban por cada cinco indios un pastor, pero no queda claro si era para el ganado del Inca o de la comunidad (Dedenbach 1990:132).

Las referencias a pastores en calidad de *yanaconas*, son escasas y si las hay se encuentran en relación con las etnias de pastores y no así con los incas. El ejemplo que brinda Murra se refiere a los señores de Chucuito, (Murra 1964/1975:131, 132) sin embargo cree que es una posibilidad que los *yana* de los señores lupaca “*tuvieran sus homólogos en los yana reales que dedicaban toda su vida a cuidar los rebaños del Inca o de alguna panaca*” (Murra 1964/1975: 143). Los yanapas podrían formar parte del grupo que hemos denominado “*especialistas*” que estaban ligados a la élite inca.

3.3 Parcialidades de pastores

Cualitativamente distinta era la función de parcialidades de pastores. Hay datos que refieren que ayllus o parcialidades completas se dedicaban al pastoreo estatal aunque seguramente no de manera exclusiva. Tenemos el ejemplo de los sipesipes, llamados “*ovejeros del Inca*” y ubicados en las alturas de Cochabamba. Habían sido ubicados allí para poder transportar la enorme cantidad de maíz que se cosechaba en el valle y se guardaba en las colcas ubicadas tanto en las cercanías de Cochabamba²⁰ como en el tambo de Paria, ubicado en pleno altiplano. Según un documento sobre el “*repartimiento de Huayna Capac*” de 1560 ubicado en el archivo municipal de Cochabamba y trabajado por Wachtel (1981) y Morales (1977)²¹ los sipesipes eran indios originarios del valle de Cochabamba, juntamente con los chuis y cotas. Estos últimos habían sido trasladados a regiones fronterizas mientras que los sipesipes fueron encargados de los rebaños del Inca con la misión de cuidar el ganado y realizar el transporte. No sabemos si el viaje que se realizaba hasta la ciudad del Cuzco, también lo hacían los sipesipes, pero sí sabemos que desde Paria se llevaba el maíz hasta el Cuzco “*en ganado del ynga*” (Wachtel 1981: 38). La organización del trabajo estaba a

²⁰ Hoy día hay un barrio de la ciudad de Cochabamba que se denomina “*Colcapirhua*”.

²¹ Adolfo de Morales “Repartimiento de tierras por el Inca Huayna Capac” [1556] Cochabamba (1977).

cargo de sus caciques bajo la supervisión de dos autoridades incas cuyos nombres eran Tupa y Curimayo (Ibíd.). Con los incas, los sipe sipe parece que pasaron a integrar una de las cuatro parcialidades denominadas soras²². A su vez los soras junto con urus y casayas formaron el denominado “*Señorío Sora*” (del Río 1996/2005).

Otro es el caso de parcialidades enteras de pastores que fueron trasladadas por los incas en calidad de mitimaes, probablemente no para que cumplieran funciones de pastores del Inca sino con motivos políticos como era la estrategia inca para mantener orden dentro de su imperio, pero por su ubicación ecológica se dedicaron al pastoreo. Tal parece ser el caso de los casayas del repartimiento de Paria en los alrededores del lago Poopó en Oruro.

Los casayas eran una de las tres parcialidades del señorío sora que estaba formado por soras, urus y casayas. Como mostró Mercedes del Río (1996), cada una de estas parcialidades tenía una distinta función económica. Los soras eran agricultores y su territorio se ubicaba tanto en el altiplano orureño como en los valles de Cochabamba distribuido en decenas de pequeños nichos ecológicos. Los urus, en cambio, habían sido sacados del interior del lago Poopó y se encontraban al norte y este del lago Poopó y concentrados sobre todo en Challacollo, al noroeste de este lago. Huayna Capac les había otorgado ciertas tierras en el valle de Cochabamba. Se trata, según Polo de Ondegardo, de la comunidad más numerosa de urus de todo el altiplano.

Por último los casayas tenían su territorio nuclear un poco más al sur de Challacollo, siendo su centro Yanacachi, que posteriormente se llamó Saucarí y finalmente Toledo, nombre que hoy conserva. Según el padre Calancha los casayas habían sido puestos allí por los incas según el para “civilizar” a los urus. Estos pastores, ubicados en una de las zonas más áridas del altiplano orureño, tenían, sin embargo, una isla ecológica muy extensa ubicada en el valle de Cochabamba denominada Sicaya. Es probable que el mismo inca al trasladarlos les hubiera otorgado estas tierras de valle.

²² Según el estudio de Mercedes del Río, hubo soras de Paria, de Tapacarí, de Capinota y de Sipe Sipe

Según veremos luego, su situación en la colonia parece que en cierto modo fue privilegiada. Tenemos en este caso una parcialidad de pastores, pero no sabemos si su función era servir al Inca en este campo. Habitando una región pastoril por excelencia, podría ser que su principal función fuera la política, pues habían sido puestos para incorporar a sus vecinos urus al imperio incaico, y en el resto de su tributo sería participar con su cuota de trabajo como todos los *runas* del imperio en distintos trabajos.

Los soras, particularmente los de Paria, en la puna, y los de Capinota, en el valle, tendrían la tarea de supervisar todo el movimiento de producción, almacenaje y traslado del maíz desde el valle de Cochabamba a los depósitos de Paria, primero, y de allí al Cuzco.

3.4 Etnias pastoriles bajo el dominio incaico

Las etnias pastoriles, es decir poblaciones con una identidad que las unía y cuya economía se basaba en el pastoreo conformaron “*provincias*” dentro del Tawantinsuyu en su gran mayoría aymara-hablantes. Sin embargo es preciso dejar establecido que prácticamente ninguna de ellas estaba formada solamente por pastores. En todos los casos compartían su territorio con los urus que se dedicaban a la pesca y a recolectar productos acuáticos o también pudieron compartir su territorio con agricultores con identidad étnica o lingüística, o no, como pudo ser el caso de los pueblos de lengua puquina, particularmente en relación con los collas al norte y noreste del lago Titicaca.

La división de la región lacustre del Titicaca, en Urcusuyu y Umasuyu estudiada por Therese Bouysse (1978), podría estar dándonos la pauta de que “*urcu*” zona seca y alta era la región pastoril y acogía a los pueblos pastores, mientras que “*uma*”, región húmeda y más baja, era la región agrícola. Algo así como una relación “*huari- llacuaz*”, agricultor-pastor, que mostró Duviols a nivel local (1973). Decir pueblo pastor no es decir que no cultivaban ciertos productos, más aún si tenemos en cuenta que el altiplano es una región con importante cantidad de microclimas, pero proponemos que el peso de la agricultura dentro de su economía era, en relación con el pastoreo, proporcionalmente mucho menor. Es probablemente, esta complementariedad la que hace la diferencia con los pueblos

pastoriles que estudia Khazanov (1994) y por esto es tan complejo hablar para los Andes de “*un mundo de afuera*” con relación a los pastores, puesto que grupos no pastores – como eran los urus - tan nómadas como ellos o agricultores que tenían también ganado, eran parte constitutiva de sus unidades étnicas.

En un nivel más amplio, el Estado incaico también incorporó elementos fundamentales de la cultura pastoril, tanto en el campo económico como en el simbólico y ritual. El “*mundo de afuera*”, el mundo no pastoril, entonces, no era una gran unidad externa, sino micro - formas de exterioridad.

Probablemente una región más estrictamente dedicada al pastoreo era la de los lipes, en altiplano sur de Bolivia. La ecología del lugar, donde vivían aymaras y urus además de otros grupos de identidad poco definible, hizo que fueran pueblos que podrían ser el ejemplo más nítido de pastoralismo en los Andes. Allí los grupos conocidos como urus, a diferencia de los del lago Poopó o Titicaca, no se dedicaban a la pesca sino a la caza de guanacos y vicuñas como explica en una carta Lozano Machuca en 1581²³.

3.4.1 Choquelas o larilari

Es posible que un grupo dedicado únicamente al uso de los camélidos que formaba una unidad monoétnica fueran los *larilari* (Bertonio) o *choquelas* (Bertonio [1612] 1984 y Matienzo [1567]1967) aunque ellos se dedicaban a la caza y otras actividades relacionadas con el ganado silvestre y no así al pastoreo²⁴. Sobre los choquelas hay poca información pero la que hay es muy valiosa. Podemos caracterizarlos como una población un tanto marginal que en su peculiaridad participaba también del mundo pastoril. De ellos dice Matienzo “*hay pocos, y los que son no entienden sino en matar ganado bravo y en idolatrar*” (Matienzo en Dedenbach 1990:164) y al decir de Bertonio son “*gente de la puna que no conoce caciques, cimarrones*”. También en el padrón de los lupaca de los “*mil*

²³ Para profundizar en los lipes, ver la tesis doctoral y los trabajos de José Luis Martínez.

²⁴ Aunque en ciertos casos, pudieron poseer ganado domesticado. En el “padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito ” de 1574, en el ayllu “Chuquila cazadores” el principal Guarecallo tiene registradas 80 cabezas de ganado (p. 312). Es el único que figura en dicho ayllu a diferencia de los demás ayllus donde se registraron muchas personas y con mucho más ganado.

indios ricos” hay un ayllu denominado **Chuquila**, de cazadores (Gutiérrez Flores [1574] 1964:312).

La relación de los cazadores con las sociedades pastoriles en el plano simbólico, como sostienen Bouysse y Harris, es de mediación *“el Chuquila cazador, es por tanto, quien marca los bordes entre la sociedad y el estado salvaje; su relación al Aymara es como la de la vicuña (wari) no cazada con referencia a la llama”*. Se los consideraba dotados de poderes sobrenaturales y guardianes del culto a las huacas. Una de las traducciones de *chuquila* dada por Cobo y Acosta es la de *“resplandor de oro”* haciendo referencia al rayo (Bouysse y Harris 1987:27, 23 y 24). Los choquelas, como los llacuaces de los que habla Duviols, habrían sido adoradores del Rayo. Por otra parte hubo una relación en el ámbito ritual ligada al parentesco; *“lari”* es el tío, hermano de la madre (según Bertonio), que es la misma palabra que para designar a los cazadores. En la ceremonia del *sucullo* que era una especie de bautizo, donde se sacaba a los recién nacidos a un ritual colectivo, una parte del mismo que describe Bertonio implicaba untar con sangre de vicuña al niño:

Sucullo: el niño que sacaban a la plaza en su cuna o tira.... venían los mozos de la caza que traían la sangre de las vicuñas metida en la panza dellas, con que el tío Lari untaba la cara del niño cruzándole la nariz de un carrillo a otro y después repartía la carne de las vicuñas a las madres que habían traído allí a sus niños para esta ceremonia (Bertonio [1612] 1984: 323 el subrayado es nuestro).

En el plano cotidiano y práctico, la relación parece que se mantuvo en contactos esporádicos, por una parte hay referencias a los que viven de la caza en la zona de Guamanga *“aprovechase de cazar lo bravo, de que se mantienen y visten y hacen cecina, que llaman charque y con ellos tienen sus rescates y contrataciones con los otros”* (Relación de la provincia de Guamanga, en Dedenbach 1990: 164, el subrayado es nuestro). La referencia a *“rescates y contrataciones”* nos remiten al tipo de relación que pudieron establecer con *“el mundo de afuera”* en términos de Khazanov.

Según Dedenbach, todos los autores están de acuerdo que los animales silvestres y los derechos de caza pertenecían al Inca que establecía severos castigos a las contravenciones (Dedenbach 1990:164).

Fuera del ámbito del Tawantinsuyu, en la Patagonia, hubo grupos de cazadores nómadas que se vestían con la piel de los guanacos “*y con esta piel cubren también sus chozas, que transportan aquí y allá*” (Vocabulario Patagónico de Pigafetta, en Bonavía 1996:256). Se trata de la referencia más concreta a los pueblos nómadas, en este caso ubicados en zonas marginales al orden inca.

3.4.2 Etnias pastoriles

En líneas generales, como han mostrado diferentes autores (Murra 1975), en el interior de las étnicas pastoriles se repite la organización estatal a un nivel inferior, aunque con ciertas peculiaridades, como veremos con el caso lupaca. Entonces, ellos mismos tenían un señor local con privilegios y responsabilidades, tenían mitmas, yanaconas, ganado de la comunidad, de las huacas, pastos comunes, etc. Su economía se unía con la del estado incaico como en un engranaje.

Aunque la presencia de grupos con importante peso de la economía pastoril se puede extender hacia el altiplano central en el actual Perú, como el caso de los **huanca** que declararon tener 92.000 cabezas de ganado, en esta oportunidad estamos enfatizando en las etnias pastoriles estamos pensando en los señoríos ubicados alrededor de los lagos Titicaca y Poopó. Los **collas** reconocidos por su riqueza ganadera; los **lupacas**, donde se registró por separado un padrón de los “*mil indios ricos*” que tenían en propiedad enorme cantidad de ganado; los **pacajes** cuyo cacique Fernández Guarachi, en el periodo colonial será uno de los más ricos comerciantes gracias al uso de sus numerosas recuas de llamas; los **carangas**, que articulaban las secas tierras del oeste de Oruro con la costa y los valles interiores con sus hatos de llamas, los **soras** que tenían en su interior a dos grupos pastoriles, los sipesipe, como pastores del inca y los casayas dedicados al pastoreo y, finalmente, en los **quillacas** que pusieron a disposición de Almagro 4.000 llamas con sus cargadores en 1535. En la mayoría de los casos, sin embargo, al mismo tiempo forman parte de estas etnias de manera más o menos minoritaria, los urus pescadores o eventualmente grupos de agricultores, como pudieron ser los puquina en el señorío Colla.

La ocupación del altiplano andino tiene larguísima duración aunque no con las identidades como las encontraron los españoles en el siglo XVI. Estas organizaciones conocidas como “*señoríos aymaras*” parecen ser el resultado de un ordenamiento inca de la región. De este modo tenemos una réplica de la situación étnico- espacial del lago Titicaca en el lago Poopó. Tres grandes señoríos alrededor del Titicaca y otros tres alrededor del lago Poopó. Al norte formando una media luna hacia ambas orillas estaban los collas, hacia el oeste del lago los lupaca y este y sudeste los pacajes. En el lago Poopó ocurría lo mismo, en la misma situación que los collas al norte y formando la media luna se encontraban los soras. Los carangas ocupaban el occidente del Poopó en la situación de los lupacas y también controlaban tierras hasta la costa. Hacia el sur, los quillacas tenían la misma situación que los pacajes. Era una suerte de espejo que reflejaba una situación en la otra.

Esta organización en el Poopó se logró mediante el agrupamiento de identidades más pequeñas que probablemente eran anteriores a los incas. De este modo los soras agrupaban a soras, casayas y urus, los carangas solamente a urus y carangas y los quillacas, los más complejos, reunían a aullagas- uruquillas, sevaruyos-aracapis y quillacas- asanaques.

Queda la sensación de que el ordenamiento inca llegó con mayor fuerza al Titicaca que al Poopó y que el proceso de aglutinar a la población en cabeceras, se interrumpió con la llegada de los españoles²⁵, entonces, tanto por esta situación histórica como por su ubicación en un medio más árido y más propicio para el pastoreo, la región del Poopó se muestra como más estrictamente pastoril que la del Titicaca. Además la tradición local de una preponderancia del pastoreo tiene una profundidad de miles de años con la presencia de la cultura Wancarani cuya principal manifestación conocida son las grandes cabezas clavadas de camélidos que tuvieron una gran difusión en el actual departamento de Oruro.

Los estudios arqueológicos realizados por Patrice Lecoq al sur del lago Poopó en la región ubicada entre los salares Coipasa y Uyuni, le permiten sostener que en periodo del Intermedio Tardío, es decir inmediatamente anterior a los incas, hubo una fuerte presión

²⁵ Según las clases desarrolladas por Thierry Saignes en un curso de postgrado en La Paz en 1998.

demográfica expresada en gran cantidad de ciudadelas encontradas en la región, lo cual refleja, además, un estricto control de la producción y de la distribución de bienes. Ello se corrobora por la presencia importante de silos de almacenamiento, tambos y red de caminos. También se encontraron fortificaciones en lugares elevados o en faldas de los cerros y ubicadas siempre en proximidades de pequeños riachuelos o fuentes de agua. Según el autor, varios pueblos fueron reocupados en el periodo de dominación inca y muestran terrazas agrícolas junto a antiguos canales de irrigación, viviendas de planta rectangular y pequeñas torres iguales a las colcas de Huanuco Pampa.

Por otra parte Lecoq concluye que la presencia en la zona estudiada presenta indicios de una ocupación multiétnica que se manifiesta en una variedad de inhumaciones (en torres funerarias, en cuevas y en cistas). Los ajuares funerarios con objetos provenientes de zonas limítrofes confirmarían fuertes relaciones interecológicas con los valles orientales y los oasis del litoral pacífico, evidenciando una relación fuertemente transversal. Entre los bienes que controlaba la región y eran cotizados fuera de ella, fuera del ganado, se encuentra la sal, plata obsidiana, andesita y basalto (Lecoq 1999). Pensamos que este panorama que se refiere a la región intersalar, se podría extender a toda la región del Poopó.

3.4.2.1. Propiedad del ganado en etnias pastoriles

La propiedad del ganado también se escalonaba desde rebaños propios de las huacas (Ondegardo[1571] 1990: 162), de la comunidad, de ciertas familias privilegiadas, pero también de manera individual. Por ejemplo cada una de las “*mitades*” de las parcialidades lupacas tenía sus propios animales, según el visitador eran “*más de ochenta mil cabezas... que tiene cada pueblo y cada parcialidad y ayllu*”. Cuando Juli se dividió en tres partes, cada una de ella recibió su ganado. En algunos casos, como en Acora, también de los lupaca, se señala que cada ayllu tenía su propio ganado (Diez de San Miguel [1567] 1964:106). Las autoridades étnicas también tuvieron sus hatos, basta ver el “*padrón de los mil indios ricos*” de Chucuito inserto en la publicación de la Visita de Chucuito. Incluso Bertonio explica que *angu caura* es el nombre que se da al “*carnero que daban al cacique*

por reconocimiento” pero el mismo nombre se daba al “carnero que por derrama ofrecían a los demonios”.

En la misma visita se establece que los indios aymaras, aún los más pobres tenían algún ganado. Hay datos que señalan que hubo, probablemente en ciertos niveles sociales, propiedad individual, Bertonio traduce *hinchuma* como el “carnero que da el padre a su hijo o el tío a su sobrino” y también era el “carnero que dan a los niños cuando los trasquilan dos o tres años después de nacidos”. Es que tener acceso a los animales en una sociedad pastoril era de primera importancia. Como señala Murra: “la mayoría de las unidades domésticas esperaban adquirir derechos sobre estos animales como parte de su participación efectiva en la vida económica de la región lacustre ... Carecer de animales restringía las oportunidades de tejer e intercambiar, ambas actividades importantes a fin de obtener ropa, maíz, chicha, coca y otros bienes necesarios para las atenciones sociales imprescindibles donde la generosidad institucionalizada era privilegio y obligación de toda persona de posición elevada, o simplemente adulta” (Murra 1964/1975 : 124).

Dentro de esta reciprocidad, los caciques también daban “algún carnero vivo” a los que los servían bien (Diez de San Miguel [1567] 1964:106). Es decir que los caciques y los propietarios de grandes rebaños debían tener acceso también a mano de obra para el cuidado de su ganado y la movilización del mismo. El acceso a esta mano de obra implicaba no solamente el pastoreo sino que debían hacerles sus casas y sementeras (Descripción de Vilcas Guaman en Dedenbach 1990:134).

La propiedad del ganado es una de las situaciones que se convertirán en uno de los medios articuladores con una economía de mercado cuya propiedad se asemejaba más a la propiedad privada que por ejemplo la propiedad de la tierra, cuya situación estaba sobre todo relacionada con el usufructo. Algunos autores han señalado muy claramente que “lo único que consideran hacienda es el ganado”.

Entre los hombres ricos en ganados que no figuran que se trataba, al parecer de la parentela de las autoridades étnicas, figura como uno de los más ricos Juan Alanoca de Chucuito

que se dice tenía en 1567 más de 50.000 cabezas de ganado. Esta enorme cantidad de animales que provienen de su situación en el periodo prehispánico, se fue transformando según el patrón que siguieron los pastores de incorporar mulas a su transporte y luego camiones. Nos llama la atención que en la actualidad en Bolivia, los “*Transportes Alanoca*” constituyen una poderosa empresa de maquinaria pesada como tractores y volquetas con sede en la ciudad de El Alto.

Un tema un tanto complicado es del tipo de propiedad que era el “*ganado de la comunidad*” que resulta confundido con el que fue del Inca o el que en la colonia tenían los caciques, a veces las parcialidades, etc. En la Visita de Chucuito las cifras fueron variando según aumentaba la presión de los visitantes. De las 400 cabezas que declaró inicialmente termina indicando que “*hubo algún yierro...*” y eran 30.000 y el parecer del visitador²⁶ fue que serían 80.000 (Diez de San Miguel [1567] 1964:106: 211) lo cual nos permite desconfiar de todas las cifras, pero nos da la idea de que era bastante.

Resulta evidente que la propiedad del ganado era paralelo a la organización de la sociedad. En mitades, luego en cabeceras y finalmente ayllus²⁷ y unidades domésticas. También queda claro que se registraba cuidadosamente en quipus destinados especialmente para tal efecto y eran los que sabían con exactitud la cantidad, mientras que las autoridades menores parecen no tener un conocimiento exacto o intentan desligarse de la responsabilidad indicando que “*los caciques y quipucamayos lo sabrán*” (Principal de Juli, en Diez de San Miguel [1567] 1964: 122). Se pastaban en amplios lugares donde a veces podían estar revueltos unos con otros los de los caciques, principales y particulares (Ibíd.:78). De modo que la propiedad de los pastos era distinta a la del ganado. Los pastos aparecen más compartidos.

Ahora bien, no todos los segmentos tenían igual proporción de ganado, aunque las cifras de ganado y la del servicio de pastores no lo indica así el visitador sostiene que “*es notorio y*

²⁶ Garci Diez llega a decir que “*tengo entendido tendría que dar tormento*” para saber las cifras reales pero, para suerte Cari y Cusi esto “*no se acostumbra con indios*” (Diez de San Miguel [1567] 1964:212).

²⁷ Por ejemplo los de Acora indican que “*todos los ayllus tienen ganado de comunidad*” y “*cxada ayllu tiene por si ganado de comunidad*”(Diez de San Miguel [1567] 1964:92,99)

público que Urinsaya tiene mucho más ganado de comunidad que la de Anansaya” (Ibid: 79). Aunque esta pudiera ser una estrategia para que Cusi se anime a declarar con mayor libertad lo que tiene. De igual forma ciertas cabeceras tienen más ganado que otras e incluso en Yunguyu no se declara ningún ganado de comunidad. Sabemos que allí hubo importante cantidad de urus

3.4.2.2 Tributo de etnias pastoriles. El caso lupaca

Por ejemplo, en la Relación de Pacajes se señala que el tributo que daban al Inca “*era que guardasen el ganado del Sol, del Trueno y de las huacas*” (Jiménez de la Espada [1897] 1965). En ciertos casos, parece que los pastores del inca cuidaban el ganado en su propia tierra, como refiere la “*Visita de Guancayo*” ([1571] en Dedenbach 1990: 131); ellos recibían cierta cantidad de ganado del cual debían responder, pero además daban pastores en calidad de mitmas. Los de Chucuito, región pastoril por excelencia, por cada cinco indios daban un ovejero y cuidaban en sus pastos el ganado estatal puesto que se trataba de una zona ganadera. Los quillacas, al sur del lago Poopó, también estaban comprendidos entre los “*ovejeros del Inca*” según el Memorial de Charcas ([1584-1598] 1996). Los lugares de pastoreo y guarda del ganado no quedan claros, en ciertos casos pudieron ponerlos en sus tierras y en otros en pastizales estatales.

Nos interesa conocer el tributo que daban los lupaca al Inca, no solamente para poder evaluar luego las transformaciones de una sociedad pastoril en situación colonial, sino la forma que esta sociedad se articuló con uno y otro sistema, gracias a una fuente privilegiada como es la Visita de Chucuito.

Es probable que al momento de la conquista Inca, una gran cantidad de ganado se adjudicó al Inca y a la religión estatal, de tal modo que los testigos de la visita sostienen que antes había mucho ganado del Inca, pero éste se acabó con la invasión española. Es cierto que una parte, ciertamente, se hubiera consumido en guerras, entradas y otros usos que hicieron los españoles, pero también es posible que otra parte hubiera pasado a manos de los señores étnicos y la élite local o también a formar parte del ganado de comunidad. La lógica del

tributo incaico que implicó una entrega de ganado por derecho de conquista y luego mano de obra para su mantenimiento y multiplico, parece que se transfirió al tributo que dieron a los dominicos. Los lupaca buscaron la forma de no dar tributo en bienes sino en mano de obra. Estaban obligados a dar a cada fraile dos carneros de la tierra cada mes siendo que cada carnero valía diez pesos cada uno. Es decir que daban 32 carneros cada mes, pero luego hicieron el arreglo de dar “*por una vez a cada monasterio de estas siete cabeceras*” 150 ovejas de castilla y cien carneros que se adecuaban mejor a la cultura de los sacerdotes y ya no dar mas tributo que su mantenimiento, según declara el cacique Martín Cari (Diez de San Miguel [1567] 1964:16).

A continuación presentaremos un cuadro del tributo que dicen los lupacas daban a los incas. Todos los testigos coinciden que no hubo una tasa fija, sino que el Inca pedía según las necesidades. De cualquier manera hubo una cantidad de bienes que debían darse incluida, por supuesto la energía humana. Realizamos el cuadro sobre la base de las declaraciones de don Martín Cusi, cacique principal de Urinsaya, Pedro Cutimbo que fue gobernador de Chucuito, de los indios principales de Urinsaya y de los de Hanansaya, de los principales de Hanansaya de Acora y de Juli además de la información de Francisco Vilcacutipa que fue cacique de Hanansaya; se trata de un indio viejo de “*cien años*” que nació cuando reinaba Huayna Capac.

El tributo se dividía entre las siete parcialidades lupacas, las mitades de cada una, y los pueblos de cada mitad. Además era distinto según fueran aymaras o urus. De acuerdo al último quipu inca, que algunos de los testigos de la visita habían visto (Diez de San Miguel [1567] 1964:53), los aproximadamente 20.000 lupacas aparecen con el siguiente orden: registrados por 7 parcialidades o cabeceras, divididas entre urus y aymaras y luego en Hanan y Urin, además de los mitimaes chinchaysuyus y canas que había en Juli y Pomata. Finalmente también se registró a los de Sama (en la costa) como componentes de los lupaca, pero estos no eran urus, ni aymara sino indios yungas.

Presentaremos el tributo que declaran daban al Inca de acuerdo a ciertas categorías que nos parecen posibles de asociar, no seguimos el orden de los testigos puesto que cada uno de ellos declaró en distinto orden.

Tributo dado al Inca por los lupaca según la Visita de Chucuito (1567)

Indios de guerra

3000 indios de guerra que dio toda la provincia una vez para la guerra de Tomebamba. Según otros testigos fueron 6000 indios, murieron 5.000 y volvieron sólo dos caciques. A pesar de que se dice “*una sola vez*”, a continuación se indica que otra vez dieron 2000 y volvieron 1000.

Muchachos y muchachas

o hijos y doncellas hijas de los caciques para sacrificar a las huacas.

Acllas

o doncellas para servicio del sol, la luna y los truenos, así como mujeres para mancebas, hijas de caciques, de los principales.

Yanaconas

u hombres y mujeres de servicio

Mitayos

“*Unas veces 100 y otras 200*”, indios e indias. A los caciques que mandaban esta gente, el Inca les daba comida, ropa y los trataba bien. Al parecer se trataba de indios para que hagan paredes y casas en el Cuzco, se entiende albañiles, de los cuales dicen los testigos españoles que eran muy hábiles.

Enviados a distintos lugares: Jauja, Llapallanga, Quito, Vilcas, Andahuaylas, Yucay, Caracara, Ayaviri, Pacari, Cochabamba, Chiriguanaes, Tarabuco, Pocona, Chocollabamba, Caquiaviri, Samancha y Chuquiabo (estos dos últimos a sacar oro), Tupisa, Copacabana, Porco (a sacar plata). Que estos mitimaes pasaban de mil.

Transporte

Mantenimiento para gente de guerra que pasaba por los tambos (incluía transporte)

Llevaban chuño y “*otras comidas*” al Cuzco

Llevaban ropa al Cuzco

Además le hacían

Le hacían chacras

Oro y plata. No le daban plata sino mitmas para que lo saquen de Chuquiabo y Porco

Ayllus de plata y cobre para cazar

Plomo

Limpi, “*barniz colorado*”

Cobre y barretas de cobre

Hondas y hachas de cobre para la guerra

Barretas de cobre para su casa

Ropa de cubmi y auasca, que las ropas “*ricas lo hacían indios señalados*” y “*enviaba indios yngas que recogiesen la ropa*”

Mucha ropa para sacrificar a las huacas

Indios señalados que le hacían trabajos en plumas

Llautos para la cabeza

Ojotas, Charque, Chuño

También entregaban:

Llamas, “*que para ello enviaba el ynga indios principales*” del Cuzco con sus quipus

Carneros para los rituales como los de horadar las orejas o cuando trasquilaban

Perdices, Patos, Pescado seco

Pescado fresco que con mucha prisa llevaban los chasquis hasta el Cuzco

La primer quinua que llevaban cantando 100 indios hasta el Cuzco

Maíz

Cañahua

Hongos

Cochucho

Sal

Algunas observaciones

Intentemos analizar cuáles eran las características propias de una economía pastoril que están presentes en este tributo que en una primera observación parece similar a la de cualquier otro pueblo. Los “*indios de guerra*” podrían ser un elemento pastoril teniendo en cuenta que el ejército iba acompañado de gran cantidad de ganado tanto para carga como para comida. Pudo ser un elemento a tomar en cuenta, aunque no excluyente de una economía campesina – agrícola. Por otra parte no sabemos si los yanaconas tuvieron alguna función particular relacionada con el pastoreo, pues solamente se dice “*de servicio*” o “*anaconas*”.

En cuanto a los mitayos, aunque no se dice explícitamente, el servicio en los tambos y el transporte de ropa y comida al Cuzco, fue seguramente por turnos, puesto que de esta forma siguió funcionando en el periodo colonial temprano. Asimismo el transporte de los bienes elaborados para el estado que se realizaba, en cientos de llamas podría ser una función que se añadía por ser ésta una etnia de pastores básicamente. Aunque los bienes del estado eran movilizados en ganado del Inca, según aparece en el caso de Sipesipe (Wachtel 1981) y también por el reclamo que hacen los caciques de Chucuito acerca del traslado del tributo a Su Majestad debería transportarse a costa de la corona (Diez de San Miguel [1567] 1964:19), tomando como referencia, seguramente el sistema inca. La movilización de los bienes, no aparece en este caso como un tributo explícito sino inherente a distintos rubros. En un caso, este transporte aparece ritualizado cuando indican que “*la primer quinua que maduraba se la llevaban cien indios que iban cantando con ella de aquí al Cuzco*” (Diez de San Miguel [1567] 1964: 39). Se sabe que “*el ynga tenía sus depósitos*”, según declara el cacique Martín Cusi (Ibid: 34), sin embargo, la entrega de los bienes para ser almacenados no aparece en ninguna de las declaraciones sobre el tributo al inca, dando este servicio como algo sobreentendido.

La elaboración de chuño y ropa de lana, fueron actividades complementarias de culturas de tierras frías, que estaban, sin embargo ampliamente difundidas. Se trata de tareas no

especializadas. Recordemos que Ondegardo [1571] 1990 alaba en varias oportunidades- y el propio Diez de San Miguel [1567] 1964 lo hace a los urus, como buenos tejedores. La ropa de cumbi, en cambio, estaba a cargo de hombres y no de mujeres. Es interesante observar una división sexual del trabajo, aquellas labores especializadas estaban en manos masculinas, mientras que las tareas de sobrevivencia en manos femeninas. Esta misma división aparece como una complementariedad en el trabajo en las chacras; la fuente indica que más varones se ocupaban del barbecho mientras que más mujeres de la siembra. Los otros trabajos artesanales parecen estar en manos masculinas, tal el caso de la elaboración de los llautos, hachas de cobre, ayllus para la caza y trabajos de plumería.

Ropa de auasca, ojotas, charque y chuño pudieron ser labores conjuntas de hombres y mujeres lo mismo que la recolección de perdices, patos, cochucho y hongos. Otros bienes de procedencia lacustre, pudieron ser responsabilidad de los urus como el pescado fresco y seco además de los patos. Algunos testigos también informan que, por ejemplo el servicio en los tambos, era realizado por los urus.

Esta división interna del trabajo, como toda su organización, se realizaba y subdividía entre hombres/mujeres, aymaras/urus y anan/urin. Veremos luego que esta será la base para la movilización de parte de la comunidad pastoril para agenciarse los bienes a los que no tenían acceso en su piso ecológico.

Se puede establecer con cierta facilidad, a partir de la visita de Chucuito cuáles eran las bases económicas de una economía pastoril y de altura, pero encontramos que hay variantes según regiones. Entre los lupaca se concentra en el ganado más algunos productos agrícolas de altura como papa y quinua. No tienen minas ni acceso a salares que si aparecen en otros casos. Por ejemplo, encontramos más al sur, los carangas tenían asociados a sus recursos bienes mineros y por tanto habilidades particulares en la minería, lo cual será muy importante en el periodo colonial y los quillacas acceso a los enormes salares contiguos a su territorio. Tenemos, entonces, algunas pautas que permiten sostener que como actividades asociadas a la economía pastoril se encontraban la de espías, tejedores,

artesanos de ciertos bienes de origen animal, mineros entre los que sobresalen la plata, el oro, plomo, cobre y también la sal.

4. MOVILIDAD, TRANSPORTE E INTERCAMBIO

Nos interesa, discutir nuevamente la posibilidad de que hubiera intercambio y alguna forma de mercado entre diversos grupos en tiempos prehispánicos. El tema importa porque se refiere al tipo de economía que desarrollaron los pastores andinos y su relacionamiento con “*el mundo de afuera*” así como nos permitirá conocer las particularidades de la movilidad espacial, tema central al problema de las sociedades pastoriles. Se trata de repensar algunos de los principios del modelo del Control Vertical, que nos permitirá pensar no solamente en sociedades autárquicas que accedían directamente a diversos pisos ecológicos sino repensar en la posibilidad de que hubiera además intercambio entre unos grupos y otros en el interior del Tawantinsuyu²⁸. Aunque creemos que el tipo de dominio que ejercieron los incas sobre los pueblos pastores implicaba control de los excedentes desde el Estado y por tanto limitaba al máximo los posibles intercambios. Una de las maneras de limitar este intercambio fue dotar a los distintos grupos que formaban parte del Tawantinsuyu, de la mayor parte de los recursos para su autosubsistencia, pero todo gracias a su dominio y control.

Este tema tiene, evidentemente, relación con asuntos económicos, pero también con una manera de construir la historia. Estamos pensando en el clásico trabajo de Levi-Strauss, *Raza y Cultura* (1952), que más allá de su propuesta estructuralista, plantea la urgencia que tienen las sociedades de relacionarse unas con otras, y una de las maneras elementales de concretarlo es el intercambio de bienes, primero materiales y luego intangibles como son los comportamientos culturales. Esta es precisamente la propuesta que hacen Núñez y Dillehay (1979) y luego Golte (2001) cuando buscan establecer que fue mediante el intercambio que se fueron construyendo las culturas en los Andes y por tanto se puede hablar de una “*cultura andina*”, más allá de sus particularidades locales.

²⁸ Lamentamos que este trabajo que fue escrito pensando constantemente en la contribución enorme de John Murra, no lo encuentre ya entre nosotros. Quede constancia de nuestra admiración y homenaje.

Discutir la propuesta de Murra tiene implicaciones que van más allá del modelo en concreto. El modelo del archipiélago vertical, aunque fue expuesto por el boliviano Ramiro Condarco casi de manera contemporánea a Murra sin que ninguno de ellos conociera el trabajo del otro, según expresa Murra en una entrevista (Castro 2000) no logró la difusión e impacto que consiguió Murra porque éste fue capaz de darle una amplitud inusitada a su propuesta. El modelo propuesto por Murra tuvo un enorme éxito entre otras cosas porque el concepto de verticalidad tiene una cantidad de connotaciones que permiten ser usado como un símbolo de lo andino (Van Buren 1996). La aproximación sensible a las particularidades culturales, se presenta como un hecho único y característico de los Andes; no solamente como un descubrimiento empírico de las relaciones andinas esenciales sino que su identificación en el contexto del desarrollo de los conceptos etnográficos en otras áreas permite la comprensión de la organización socioeconómica andina en otros términos que no eran los occidentales. Influenciado por Polanyi, Murra estaba preocupado por diferenciar el comportamiento del mercado capitalista de formas de organización económicas no industriales. La distinción de Polanyi entre reciprocidad y redistribución por un lado y el intercambio de mercado por el otro tiene connotaciones políticas que ocasionalmente aparecen en el trabajo de Murra y también en los investigadores que adoptaron este modelo. El intercambio si es que alguna vez se discute se lo hace de manera marginal, este contraste se muestra emblemático de la sociedad Andina y tiene que ver con la gran popularidad de Murra (Van Buren 1998: 338-341).

La idea que promueve el modelo es la de un sistema armonioso y eficiente apoyado en una notable organización de la sociedad que supo aprovechar las particularidades del medioambiente. Este sistema estaba basado, según Murra, en un ideal panandino de autosuficiencia que pudo desarrollar adaptaciones estables y sostenidas en el tiempo apoyadas en tradiciones culturales de muy larga data.

4.1 Los límites del modelo de control vertical

Los límites al modelo del control vertical fueron planteados por el propio Murra en varios artículos (1976, 1985, 1987) donde establece que el intercambio fue posible en regiones

costeras, utilizando los trabajos de Rostworowski²⁹ y en regiones norteñas basado en las propuestas de Salomón³⁰ y también al sur del trópico de Capricornio donde la influencia del mundo andino sería menor. Lo propio ocurre con la selva, donde se ha documentado los intercambios, particularmente por la ruta de los ríos Ucayali –Urubamba, donde los Piro –chontaquiros, llamados “*comerciantes de montaña*” y expertos remeros controlaban el intercambio mediante ferias o puertos de intercambio según propone Lathrap para el periodo Tiwanaku (1973, en: Camino 1986) y parece fue mantenido con los incas y continuó hasta la actualidad (Camino 1986).

Las variantes, vinieron primero de los trabajos de Browman a finales de los años 1970 que se ocupó constantemente de los pastores en el mundo andino. El autor planteaba dos estructuras de adquisición de bienes y alimentos, una la de los pastores y otra la de los agricultores que se unían mediante el intercambio que hacían los primeros. Propone que hubo formas alternativas y no excluyentes de adaptación al medio natural: 1) la explotación directa de zonas de pastoreo y agricultura lo cual implicaba el acceso a diversos pisos ecológicos, 2) La explotación de nichos ecológicos dispersos a grandes distancias y 3) redes de intercambio extendido sin la intervención necesaria de grupos de parentesco, esta actividad era realizada principalmente por pastores.

Otros trabajos muestran algunas variantes al modelo. Dedenbach, por ejemplo, en su libro sobre el uso y crianza de camélidos en la época incaica va mostrando a través de variados ejemplos que hubo intercambio pero admite que en su trabajo “*no se va a poder solucionar el problema de las proporciones en las que en el periodo incaico existía un tipo de trueque no estatal, aparte de la redistribución organizada por el gobierno centralizado*” (Dedenbach 1990: 170). Nos va dando, sin embargo algunas pautas. Por ejemplo la más temprana es la de Sancho de La Hoz que describe en 1534 intercambios de la puna con las tierras bajas. Así también en Huanuco entre grupos de tierras del chaupirana y los de la jalca, como se muestra en la de Huanuco en 1562 Y lo confirma un informe jesuita de 1614. Entre los productos que controlaban los pastores de la jalca se encuentra la sal, que

²⁹ María Rostworowski “Mercaderes del valle de Chíncha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios. *Revista Española de antropología Americana*. 1970.

³⁰ “The dynamic potential of the complementarity concept”. En: Masuda/Shimada/Morris 1985.

será una constante, como veremos (Dedenbach 1990: 101, 103). Otro de los bienes de intercambio universal parece fue el propio ganado, pero éste no podía ser trocado por cualquiera sino por personas o grupos ricos en este recurso, a los que se llamaba, según Avila *llamayuy* porque como dueños de ganado lo podían “*trocar*” (en Dedenbach 1990: 125). Por su parte, aunque Gracilazo también habla sobre intercambio, recalca que se trata de cantidades insignificantes.

Por su parte Angelis-Harmening analiza detalladamente la información de la “*Visita de Songo*” de 1570 y a partir de ella propone varios cuestionamientos al control vertical de Murra. Por una parte si los incas realmente copiaron el modelo de otros grupos más antiguos que ellos y sostiene que la existencia de archipiélagos anteriores a los incas no ha podido ser probada (Angelis-Harmening 2000:81,114), o si los especialistas llamados *mitimaes* como los *olleros*, se acomodan realmente al marco general del modelo que implica autosuficiencia (Ibíd.:81). Asimismo cuestiona la presunción del modelo de Murra que los bienes de las colonias se distribuían equitativamente en todos los miembros del grupo (Ibíd.:86). Concentrándose en el caso de Songo concluye que la idea de que este caso pudo haber sido un archipiélago estatal no puede ser sostenida entre otros elementos porque la población de *songo* no estaba integrada a la estructura de archipiélago y por tanto su relación con *lupacas* y *collas* presentes en la zona no se enmarcan en el modelo de verticalidad. Así también los datos de la visita de Chucuito informan que eran sobre todo los *caciques* los que accedían a productos de las colonias mientras que el resto de la población lo hacía mediante el trueque y alquiler de mano de obra como la de los *queros* (Ibíd.:113).

Pero uno de los trabajos que se concentra en el corazón del espacio dominado por el modelo del control vertical y propone una relectura, es el de Assadourian.(1987). En ese trabajo plantea que hubo intercambio en el periodo prehispánico tanto entre diferentes ecologías (vertical) como a la misma altura (horizontal), intercambio que fue adquiriendo variantes bajo el dominio español.

Utilizando información basada sobre todo en las visitas de Huanuco y Chucuito y los informes y escritos secuenciales de conocedores del mundo andino como el clérigo Morales de 1542, de Fray Domingo de Santo Tomás de 1550 y del licenciado Polo de Ondegardo en 1561 establece que hubo intercambio antes de los incas. “*El intercambio entre la gente del altiplano y los cultivadores de abajo tuvo una duración asombrosamente larga ya que existía mucho antes del dominio inca y se mantuvo varios siglos después de la invasión europea*” (Assaodurian 1987: 71). Pero aún más, sostiene que el sistema inca tuvo un rol preponderante en la difusión del sistema de archipiélago y que por tanto limitó el intercambio que había entre los diferentes grupos: “*Polo recogió de las fuentes orales indígenas los perfiles del tiempo pasado: el dominio inca retrajo el intercambio costa-sierra que solía incluir oro y plata*” (Ibid:65). Pero, aunque limitado continuó bajo el dominio incaico.

Se trata de un intercambio que no estaba centralizado y donde no hubo la figura del mercader pero donde son relevantes en el funcionamiento tanto del control vertical como de los intercambios las figuras de las autoridades étnicas que movilizaban energía humana tanto para el recojo de los bienes obtenidos mediante el control vertical al mismo tiempo que se hacía intercambios paralelos. Muestra también que aún con los posibles parientes, cuya información es demasiado escueta en las fuentes, se daba un intercambio que podía variar según la situación climática, un buen año se conseguía más que en uno malo (Ibid.83).

Los señores étnicos, entonces, mediante su autoridad y generosidad institucionalizada permitían la distribución de los bienes entre los que no accedían a ellos, lo cual era otra forma de limitación al intercambio generalizado. Aun así la parentela de los caciques y los indios que llevaban las recuas de llamas en largos viajes podían realizar intercambios para sí. Hay información también que el intercambio se organizaba de modo que en algunos casos cada familia intentaba intercambios particulares y en otras ocasiones algunos encargados hacían los viajes de intercambio para un grupo más amplio o comunidad.

Unos años más tarde, Van Buren (1996) también hace una relectura de la visita de Chucuito aunque no conoce el trabajo de Assadourian. Propone que un análisis de las fuentes históricas indica que la existencia de las colonias lupacas en los valles de tierras bajas se puede entender mejor como el resultado de decisiones estratégicas en el contexto de condiciones socioeconómicas mas que a la adaptación a condiciones ecológicas enraizadas en una tradición cultural (Van Buren 1996:339).

Los trabajos arqueológicos en las colonias lupaca muestran la presencia de objetos provenientes de tierras altas, pero esto no implica de facto que se trataran de colonias sino que también puede leerse como una amplia circulación de bienes. Por ejemplo Susan de France en 1993 identificó mandíbulas de camélidos como herramientas que eran idénticas a otras encontradas en Lucurmata y otros sitios del Horizonte Medio de la región del Titicaca así como en la colonia tiwanacota de Osmore. También fueron encontrados por Riden en la zona pacajes. Puede tratarse a una identidad pantiticaca que existió antes y quizás hasta después del gobierno inca (Julien 1985 citado por Van Buren 1996:344).

La autora nuevamente subraya que los testigos de la Visita de Garci Diez mencionan que los indios frecuentemente intercambiaban sus animales carne y lana y ropa por maíz, trigo y ají en las regiones bajas. Aunque la posición de Murra indica que los archipiélagos verticales beneficiaban a toda la comunidad nada permite afirmar que en la costa se cultivaba maíz para todos los lupaca. La Visita de 1567 contiene aproximadamente 45 declaraciones relacionadas con la procura de maíz. La mayoría de ellas sostienen que “*van a la costa y llevan animales y lana para intercambiar por maíz y otras cosas y además ellos llevan ropa cuando la tienen*” (Van Buren 1996:346). Esta situación se aclara un poco cuando se repara en el hecho de que solamente los caciques y principales lupaca tenían chacras de maíz en los valles, y aunque algunos testigos dicen que algunos particulares también los tenían, no podemos saber si eran de la “*comunidad*” o de los “*indios ricos*” que no eran autoridades. Estas constataciones llevan a la autora a proponer que la colonización y el intercambio sirvieron para propósitos diferentes. En el primer caso para fines político-económicos de la élite y en contraste, parece que los comunarios participaron frecuentemente en el intercambio para la subsistencia. El uso que dieron los curacas al maíz

estaba claramente atado a obligaciones sociales y rituales y no estaba dedicado solamente a la satisfacción de las necesidades de subsistencia (Van Buren 1996:347).

En lo que se refiere a la antigüedad del modelo, los datos de diversos autores, en este caso los de Polo, Assadourian y Van Buren indican que el dominio inca difundió y amplió el sistema de control vertical. En el caso concreto de los lupaca del conjunto de investigaciones realizados en los valles controlados por ellos concluyen que la presencia lupaca está restringida al horizonte tardío y a tiempos coloniales.

Stanish que estudio el río Osmore fue explícitamente designado para verificar la sugerencia de Murra que las colonias lupacas descritas en el censo de Chucuito precedieron al control inca de la región- Stanish (1992) no encontró evidencia de asentamientos lupaca antes del horizonte tardío aunque algunos aspectos como la forma de las casas, costumbres funerarias y cerámicas sugieren la presencia de gente colla. (Van Buren 1996:342).

De todas maneras la identificación de archipiélagos verticales depende en gran parte del reconocimiento de la etnicidad en los registros arqueológicos, no es suficiente el hecho de encontrar objetos de otros sitios para suponer hubo verticalidad (Ibíd.)

Parece claro que la ampliación del modelo era coherente con la política de expansión inca que buscaba dominar las regiones dejando establecida la subsistencia y la satisfacción de las élites, mientras el imperio crecía ya no tenía que preocuparse por el bienestar de la gente ni del descontento de las autoridades locales. Esta situación es paralela a la amplia distribución de ganado en las distintas provincias. De este modo al ampliar el modelo, los incas limitaron el intercambio y controlaron la movilidad espacial, particularmente de los pueblos pastores.

4.2 La administración de la movilidad y el intercambio

Como señala Polo los tipos de contrataciones eran diversos, en los casos de transacciones más o menos importantes los responsables eran los caciques, pero la gente común

solamente cambiaba comida por comida y era corriente que utilizando el antiguo sistema, algunos iban a buscar lo que necesitaba la comunidad (Assadourian 1987:65).

Lo otro es menester que se presuponga para entender el intento una cosa clara: que la principal gente que anda en las minas y en los tratos y granjerías de ellas son de tierra tan estéril, que allende de no cogerse en toda ella más que papas y aún en muchas de ellas no se dan, que de cinco años los tres por la mayor parte son aviesos, y aunque siempre tienen necesidad de salir de sus tierras con sus ganados a buscar comida y maíz por sus rescates a la tierra caliente, que la más cercana les cae más de sesenta leguas, digo para traer cantidad, porque ha de trabajar a ala costa o a los valles de Cochabamba por esta otra parte, de suerte que un año de estos, que son muy ordinarios, sale de su tierra la mayor parte de la gente, unos con carneros de la comunidad y de viudas y menores y encomiendas que por sus ayllus y parcialidades tienen su cuenta, y en el mismo ganando llevan sus rescates de lana y costales y carneros, y lo principal es carneros nuevos de dos años, con que cargan maíz y vuelven a sus tierras, de que se sustentan todo el año, en la cuenta y distribución de esto que se trae, es cosa que no se puede creer ver su curiosidad, porque ninguno recibía agravio ... y algunos se alquilan tierras allá y siembran y esperan la cosecha ...pero si [los años] son faltos de aguas, la más parte de las gente sale a sus aventuras y se están en los valles cuatro y cinco meses ... de manera que así quedan en estos años los pueblos despoblados (Ondegardo[1571] 1990: 143-144).

Esta organización comunal permitía que en los años buenos solamente algunos hicieran largos viajes siendo una alternativa al nomadismo que fue común entre otros pueblos pastores, pues “*si todos hubiesen de yr cada uno por lo que a menester quedarían cada año los pueblos despoblados*” (Assadourian 1987:65). La movilidad común a otros pueblos pastores, entonces, se encontraba limitada tanto por la función de las autoridades étnicas como por el tipo de organización comunal, que aparece, nuevamente, como una garantía para la sobrevivencia como ha sido señalada en diversas oportunidades (Golte 1980)³¹.

Los intercambios se daban entre distintas etnias, según eran las necesidades de bienes y si bien la movilidad no era exclusiva de pueblos pastores como se evidencia en los datos de la Visita de Huanuco. En la visita se indica que los pastores iban a realizar sus intercambios, pero también que “*otros vienen a ellos*” (Assadourian 1987:66). Si bien eran los caciques

³¹ La alta productividad de los pobladores andinos que permitió el desarrollo de sociedades complejas, el manenimiento de una élite y un alto nivel de densidad poblacional se consiguieron según Golte gracias a una organización social y económica de la población basada en la cooperación (1980:25). “*El manejo paralelo de dichos ciclos [de producción agropecuaria] resulta posible gracias a la existencia de instituciones que regulan formas complejas de cooperación entre un gran número de unidades domésticas*” (Golte 1980:14).

administraban el recojo de bienes de los nichos ecológicos, también realizaban algunas transacciones y permitían que la gente que iba a estos lugares a cargo del ganado comunal, realizara sus propias transacciones. Es el caso de los llameros que mandaba Cari, cacique de los lupaca, a tierras de la costa llevando lana para que con ella rescaten lo que quisieran de comida (Diez de San Miguel, [1567]1964:21).

Ahora bien, la movilidad se daba no solamente en función de los intercambios. La gente andina circulaba todo el tiempo, como evidencian las eficientes redes de caminos prehispánicas, se movilizaba para cumplir con ciertas mitas como forma de tributo, como mitimaes, para acceder a bienes de diferentes ecologías, llevando los productos a los depósitos ubicados estratégicamente a lo largo del territorio del Tawantinsuyu y hasta el Cuzco y de una región a otra; se movilizaba la gente también en las guerras punitivas y de conquista así como en expediciones de reconocimiento y, en las sociedades pastoras, se añade la trashumancia para cuidar al ganado. Dedenbach recopila diversos datos sobre el pastoreo estacional.

En 1534 Sancho de la Hoz describe que cerca Pombo, Junín, encontró un pueblo “*de señores de ganado que tienen en él sus pastores y en cierto tiempo del año los llevan allí a apacentar, como hacen en Castilla, en Extremadura*” Gonzáles Holguín diferencia dos tipos de pastoreo uno que era “*enviar el ganado en el día al pasto para volver a la noche*” y otro “*echar al pasto muchos días*” tal vez a los bofedales de altura donde tenían sus cabañas, Las viviendas estacionales que a veces fueron llamadas **miches**, extendiendo el término quechua que designa al pastor a sus viviendas, se llamaba en quechua *ch'uklla* donde se quedaban varios meses los pastores incluyendo las indias mozas, según las ordenanzas de Toledo. Las referencias al pastoreo estacional en las lomas costeras son muy contadas, Dedenbach dice que encontró solamente dos y que parece hacen referencia a ganado europeo (En Dedenbach 1990:127, 138, 142, 145, 155).

Debido al constante trajín por los caminos del Tawantinsuyu la organización de un sistema caminero, de puentes y de tambos que permitía la asistencia a los viajeros fue de primera importancia para asegurar el funcionamiento de esta enorme circulación. Muchos de los

tambos estuvieron apostados en territorio de pastores y su servicio, por supuesto, incluía animales de carga e indios que los guiaran. Este servicio fue fundamental en el momento de la conquista, como veremos en el capítulo correspondiente. Enormes recuas de llamas con 600 y 800 animales de entre 3 y 7 años de edad cargando un máximo de 4 arrobas atravesaban el territorio de un punto a otro a paso lento, como sostienen algunos cronistas un poco exasperados. Las caravanas caminaban entre 2 a 3 leguas por día, unos 12 Km aprovechando los momentos más frescos de la mañana y descargaban al ganado alrededor de medio día para dejarlo descansar y pastar. Unas veces se llevaba animales vacíos para el relevo, pero los tambos contaban también con animales del Estado para este fin. Cuando tenía lugar alguna festividad importante, como la del Inti Raymi los productos que llevaban del Estado iba en el ganado del Inca, pero los que llevaba cada provincia, lo hacía con el suyo propio, como indica Cobo. Para que todo vaya bien en el camino, seguramente hubo rituales, como los hay hoy en día y han sido registrados por distintos antropólogos, pero el registro colonial nos habla de otro tipo de ritos. Se trataba de evitar que ciertos funcionarios españoles, que no eran bienvenidos, mediante un rito llamado según Arriaga *Caruayquispina* que tenía la finalidad de que la persona no llegue por el camino (En Dedenbach 1990:117, 167 – 170, 199).

Por otra parte, la propiedad del ganado, que permitía mayor eficiencia en los intercambios y era la fuente de riqueza de los pueblos de ecologías áridas, promovía una diferenciación social basada en su posesión. Mayor cantidad de ganado, no solamente permitía mayores recursos, sino que permitía obtener excedentes y acceder a mayor cantidad de mano de obra. Aunque los mecanismos de redistribución estuvieran establecidos, veremos cómo en el periodo colonial fue fuente de inmensa riqueza.

4.3 Los q'atus

Aunque, Assadourian sostiene que no hubo mercados o intercambios centralizados, repara en que las fuentes tempranas hablan de los *tianguis*, usando el término mesoamericano para referirse a los indios “*que vendían unos a otros comida solamente*” aunque se aclara que era una forma de trueque (Ortiz de Zúñiga en Assadourian 1987:66). Queda pendiente la

pregunta acerca de los centros de intercambio y las características de estos tianguis. Pensamos que la palabra aymara que corresponde a tianguis fue *qatu*. Se trataría de algún tipo de feria itinerante que se daba en ciertos lugares escogidos.

Las referencias sobre los tianguis que hemos encontrado son escasas, pero a nuestro modo de ver, muy importantes porque son la evidencia de que hubo centros de intercambio. Cieza, el llamado “*príncipe de los cronistas*” por la calidad y sagacidad de su información, dice como de paso:

En todo este reyno del Perú se sabe por los que él auemos andado, que ouo grandes tianguez, que son mercados: donde los naturales contratauan sus cosas: entre los quales el más grande y rico que vuo antiguamente fue el de la ciudad del Cuzco: porque aun en tiempo de los Españoles conosció su grandeza por el mucho oro que se compraui y vendía en él, y por otras cosas que trayan de todo lo que se podía auer y pensar. Más no se igualó este mercado o tianguez ni otro ninguno del reyno al soberuio de Potossí (Cieza [1571]1989: Primera parte: 292).

Guaman Poma, llamado más bien “*cronista y príncipe*” (Rolena Adorno), entre los temas relacionados con los “*palacios reales*” y actividades de los incas o en el Cuzco nos dice que hubo

*... las plazas reales se llaman donde suelen pasearse haucay pata, a donde se contrataban cucipata, **a donde venden cato**, los hay en todas las ciudades y villas y pueblos de indios (Guman Poma T. I [ca 1612] 1980: 245, el subrayado es nuestro).*

Por su parte cuando Temple se refiere a uno de los episodios de la biografía de Paullu Inca, explica que en la acusación que Almagro hizo contra Francisco Pizarro dice que Paullo en compañía de Hernando Pizarro

*... por temor no le matase e le dio diez mill yndios que andobiesen por toda la tierra... como andobieron cabando toda la tierra, desenterrando huacas y enterramientos en que havia oro y plata, e tomó todo el oro y plata en sí y ganado e maíz y ropa que en la tierra había, **e lo resgató en los tiranques** e ansi andovo el dicho Hernando Pizarro en la gobernación del dicho mi Padre, con cuatrocientos españoles e con el dicho Paulo e diez mil indios que había dado, quemando Caciques, dándoles nuevo género de tormentos que para ello facía, tomándoles todo el oro y plata, e ganado e maíz e comida (En Temple 1940: 45-46. El subrayado es nuestro).*

La información que obtenemos de Temple se refiere a un periodo muy temprano, anterior a 1540 donde resalta la importancia del Collao en la producción de metales preciosos y se confirmaría el dato de Guaman Poma que dice hubo “*catos*” en todas las ciudades y villas donde se intercambiaba y también el dato de Cieza que uno de los bienes de transacción eran los precisamente estos metales, aunque no eran los únicos. Guaman Poma, sin embargo, hace una diferencia entre el *cucipata* donde se “*contrataba*” y el *cato* donde se vendía. La traducción de “*cusipata*” o altura o planicie de la alegría³² podría hacer referencia a que las ferias de intercambio se combinaban con fiestas y momentos rituales, como parece ocurría durante el Inti Raymi, cuando llegaban al Cuzco productos de todo el imperio.

Hay evidencias de otros “*cusipatas*” en algunas ciudades andinas, por ejemplo en la ciudad de La Paz, el barrio de Cusipata se encontraba en la zona norte de la ciudad, uno de los sitios más antiguos de ella. La tradición sobre esta zona indica que en este lugar “*el pueblo celebraba antiguamente con gran entusiasmo bailes y comidas durante algunas festividades, especialmente el miércoles de ceniza, que se celebraba el 3 de mayo o fiesta de la Cruz*”, según Paredes Candia que recoge tradiciones paceñas (1976). En los diarios del cerco a la ciudad de La Paz durante la gran rebelión indígena de 1781, el oidor Tadeo Diez de Medina registra en pleno cerco, el festejo de la festividad de la Cruz con corridas de toros y fuegos artificiales nocturnos en la víspera³³. También hubo plazas llamadas en español “*Del Regocijo*” tanto en Cuzco, como en Potosí y Oruro.

Bertonio traduce:

cchatu como “*mercado o Plaza*”,

ccatu haque o ccatuni como “*rescatador que compra mucho*” (segunda parte:43)

³² Según Antonio Ricardo [1586] 1951 *Cussi* significa “*dicha, ventura o contento*” (p.27).

³³ En conversación con el arqueólogo Marcos Michel acerca de la posibilidad de excavar sitios donde hubiera q’atus, indica que el problema está en qué es lo que se busca, siendo posible que existan sitios donde se mezclan una importante cantidad de restos de cerámicas de distintas procedencias, restos de alimentos, huesos de animales e incluso mezclados con enterramientos. El cusipata, podría, entonces, ser un sitio de múltiples actividades. Y el qatu, siendo eventual como lo eran las ferias, dejan restos mezclados con los de otras actividades.

Mercado lugar – ccatu

Mercadurias de la plaza – ccatusiña

Mercader a nuestro modo – mircatori vel Tintani

Mercadear a modo de indios – Haururu, Alasiri

Mercadear – Alasquipa, alasirurutha, Ccatuipha, ccatusitututha, Haurucuqpa, haurucururutha

Mercadear entre si – Haurucusitha, Alasitha, Ccatusitha

Coquero. Mercader de coca – Quiru, vel Quiru camana

Contratar hablando de ventas y compras – Alañatha, alasiñatha, arusttasitha, arusnocatha, arohuaquikhaasitha

Contratar mercadeando – Alaquipa alarurutha, ccatuquipa haurucururutha

Tintaña, Achuñani haque – Uno que va por comida, o por quialquiera otra cosa, y alcança todo lo que desea, sale con todo

Tintaña achuñani haque – Idem y el que granjea todo lo que desea

Tinta haque – El que esta obligado a trabajar en las minas, y ingenios por estar repartidos para esso, Indio de cédula que también acude a otras obras que le mandan

Haurucu – El que va a rescatar comida a otros pueblos

Haurucutha, haurucunitha – Ir a rescatar comida

Haurucusitha, Haurucusinitha – Idem

Alakatha – Vender propriamente Ro, del precio y persona

Alasitha - Comprar propriamente con la preposición Na, de precio y persona

Alaquipa, Alarurutha – Mercadear, tratar para ganar

Alaskhatha - Bolver a comprar lo vendido.

Alacamana – Mercader, o el que vende en el mercado

Achu – fruto de todas las cosas

Achucaatha – Llevar cregalos para sus hijos

Las traducciones que brinda Bertonio muestran, no sólo que hubo algunas formas de intercambio y mercado, sino que hay más de un término para designarlas. Pudiera ser sin embargo una adaptación del idioma a las nuevas situaciones como en el caso de “*mercaturi*”, pues se trata de una adaptación fonológica a la palabra castellana “*mercader*”. Confirma, sin embargo, que hubo un lugar especial para el intercambio, *ccatu*, como indicaba Guaman Poma y luego se hizo famoso en Potosí. En un caso se habla del mercader especializado en vender coca, como era el *quirhua*.

Tenemos, entonces palabras derivadas de *ccatu*, el lugar para vender, de *haururu* que enfatiza en los viajes de rescate, *alasitha* y *alakatha* que hablan de la acción de comprar y vender así como de *tinta* que extiende el intercambio a bienes que no son necesariamente alimentos. Estos términos diferencian el tipo de comercio español del indígena. ¿Cuál era la diferencia entre ambos?. Al parecer el énfasis que pone Bertonio no está en la moneda, cuya particularidad pudo ser relevante con relación al tipo de economía andina, sino en el hecho de que los indígenas intercambiaban aquello que tenían por lo que les faltaba, en cambio el español buscaba una ganancia. Parece que Bertonio subraya la idea de lo que era para él era un negocio, esto parece indicar que el término *tintani* tenga la misma raíz de *tintaña* que es aquel que intercambia “*todo lo que desea*” que va por comida y “*sale con todo*”. Asimismo *tintahaque* es el indio de cédula que tiene que realizar cualquier trabajo que se le mande, sin una actividad pre-establecida.

La tradición paceña dice que en el siglo XVIII – a raíz de la escasez de alimentos por el cerco a la ciudad durante las rebeliones indígenas- resurgió la feria de Alasitas cuyo nombre deriva del término comentado más arriba y tiene lugar cada año en la ciudad el 24 de enero. Esta fiesta vigente y vigorosa hasta hoy que dura aproximadamente un mes, es una feria de compra y venta en honor al ***Ekeko*** representado por un personaje mestizo y rechoncho, cargado de todo aquello que una persona quisiera tener: dinero, comida, terreno, casa, automóvil y símbolos de la suerte. Se supone que la característica de esta feria es la venta de objetos en miniatura, aunque en la actualidad se venda de todo. Es, de todos modos una puesta en común de ritos sobre la buena suerte, se venden todas las cosas que

podiera la gente desear, desde billetitos en moneda boliviana, dólares y euros, pasando por computadoras personales y certificados de matrimonio y divorcio. Se sahuma y bendice lo comprado, especialmente el día 24 a medio día, también se lee la suerte en estaño y se compran rifas de artesanías bolivianas. Bertonio dice que *“Ekako”* era uno de los nombres de Tunupa, por lo que esta festividad en su forma andina, pudo ser profundamente antigua.

Si nos concentramos en la palabra *ccato* (*qato*) observamos que alguna toponimia lo utiliza, tal el caso de Caracato, Avircato, Mullucato,... que son lugares que se encuentran preponderantemente en zonas del chaupirana, es decir, no están en la puna ni propiamente en el valle, sino a medio camino. Un mapa que destaque estos lugares podría darnos algunas luces sobre su función y quizás los indicios de un sistema de ferias.

5. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Una revisión del rol que jugaron los pastores en el periodo incaico nos ha permitido conocer, no solamente el lugar de los pastores, sino algunos detalles del funcionamiento del Tawantinsuyu. Los pastores no eran únicamente parte integrante del mismo, que aportaron con un recurso fundamental para su funcionamiento: el ganado, sino que los incas incorporaron elementos de la cultura pastoril al funcionamiento del propio Estado.

Sabemos que una de las características que destacaron a la cultura andina en su conjunto, y a los incas en particular, fue su meticuloso orden social. En este orden ingresaron elementos como la propiedad de pastos y ganados y los distintos niveles de mano de obra pastoril. De este modo una sociedad segmentada, creemos propia de los pastores, se incorporó plenamente a este Estado.

Ahora bien, del mismo modo, los pastores incorporaron elementos digamos *“del mundo de afuera”* gracias al rol central que jugó el estado en difundir bienes tanto materiales como culturales al resto de las sociedades del Imperio. De este modo las sociedades más pastoras bajo el dominio inca se parecen mucho a sociedades más sedentarias y agricultoras, aunque

sin borrar las particularidades. Recordemos, además, que esto viene de un largo proceso de contacto e incluso de convivencia, como mostró Duviols en *“Huari y Llacuaz”*.

Entre los elementos incorporados por el Imperio Incaico, pensamos que se destacan por una parte la promoción de propiedad de ganado a la mayor parte de la población del Imperio, consiguiendo de este modo que la exclusividad del transporte no estuviera en manos de los pueblos de altura. Los estudios arqueológicos, revisados por Bonavía (1996) muestran sin embargo, que la amplitud de la distribución del ganado tiene una larga profundidad histórica. Lo que encontramos es que los incas asumieron como Estado esta responsabilidad.

Pero tener algún ganado no hacía a los pueblos pastores, por tanto, las condiciones ecológicas y la política inca permitió que se mantuvieran al interior del Tawantinsuyu diversos niveles de relación con una economía pastoril. Sin embargo, el elemento distintivo de los pastores, la movilidad se vio limitada, principalmente porque los incas controlaron fuertemente la circulación de bienes.

Y aquí discutimos nuevamente la posibilidad de que hubiera además del control vertical, intercambio y trueque, ya sea directos con parientes o en los poco conocidos *q'atus*. Aquí aparece nuevamente una fuerte presencia del Estado. En algunos casos se ha podido comprobar que el acceso a nichos ecológicos, no ya en un territorio vertical y continuo, sino salpicado a lejanas tierras, estuvo no solamente controlado sino promovido por los incas. Esta constatación, que no es nueva, nos permite imaginar las características del dominio incaico, ni solamente ritual o guerrero, sino sobre todo mediante una eficaz organización que buscaba promover la autosuficiencia bajo el control del Estado. Así los pueblos pastores siguieron siendo pueblos pastores, articulados según sus niveles, ya sea como grupos pequeños o etnias enteras, al Tawantinsuyu.

CAPITULO III

LLEGAN LOS VIRACOCHAS: CHARCAS FRENTE A LA INVASIÓN ESPAÑOLA

PRIMER INGRESO: ABRIENDO CAMINO HACIA EL COLLASUYO

Una sociedad cuyos límites espaciales y humanos se circunscribían al continente sudamericano entra sin mayores anuncios en contacto con un mundo distinto. Tipos humanos, idiomas, animales, bienes culturales, enfermedades y armas mortales llegaron con los españoles. Sin embargo eran finalmente seres humanos comían, sentían y morían como ellos mismos. Llegar a esta simple pero fundamental constatación tomó algo de tiempo. Mientras tanto la población nativa, y muy particularmente sus dirigentes, debían ir asimilando la situación y tomando decisiones. Los pueblos de las tierras altas del sur, particularmente los pastores andinos - que son ahora nuestro foco de interés - se enfrentaron a esta nueva situación a partir de 1535 pacíficamente primero y resistiendo luego. Sin embargo ambas situaciones significaron la expoliación de sus recursos y la violencia contra su gente.

Desde el encuentro en Cajamarca entre Atahualpa y Pizarro, hasta el ingreso al Collasuyu, que posteriormente será denominado Charcas, pasaron casi tres años - de noviembre de 1532 que fue el ingreso de los españoles a Cajamarca a la salida de Almagro del Cuzco en julio de 1535- periodo cuando tuvieron lugar muchos y muy significativos acontecimientos, además de muy complejos y de una extrema violencia. Sin contar con las divisiones tanto dentro del mundo nativo como español.

El hecho mismo de la conquista, las muertes y atropellos causados por ella, la disputa por el poder entre Huascar y Atahualpa, habían provocado el asesinato de los posibles herederos al trono. Algunos se salvaron gracias a la ayuda incluso de la gente de Atahualpa, según cuenta Garcilaso (Tomo II [1606]1985: 276), como la propia madre del cronista. Entre los que se salvaron se encontraba dos Auquis "*que quiere decir infantes*": Paullu y Tito¹ (Ibíd. 283). Manco Inca huyó a la ceja de selva (a donde luego volverá) y Paullu al Collao (Santos Escobar 1987: 14).

1. DESDE LA MUERTE DE ATAHUALLPA

En 28 de julio de 1533 fue ajusticiado Atahualpa. Este hecho fundacional en la memoria de los Andes, fue a partir de entonces, elaborado y reelaborado "*hasta hacerla coincidir con el molde del ritual mítico*"² (Burga 1988: 81) y se fueron creando las expectativas de una resurrección, no necesariamente de la persona sino del pasado encarnado en la figura del Inca (Ibíd.: 78). Quizás esta reelaboración comenzó inmediatamente después de la muerte del Inca cuando dos de sus hermanas "*andaban haciendo grandes llantos con sus tambores y contando*

¹ Acerca de los sobrevivientes de la estirpe inca, explica Garcilaso que el año 1603 recibió una carta más una demostración "pintada en media vara de tafetán blanco de la China". En ella "Venían los Incas pintados en su traje antiguo" y con las insignias incas de poder. Todo ello lo remitió al nieto de Paullu quien por entonces se encontraba en Valladolid y debía hacer las gestiones para el Rey les hiciera las mercedes del caso. Entre los detalles notables está el hecho de que firman 11 Incas "conforme a las 11 descendencias", pero además incluyen otros nombres que Garcilaso no es capaz de comprender porque "son nombres de la lengua particular que los incas tenían para hablar ellos entre si" (Garcilazo [1606] 1985 T.II: 283).

² Burga, discrepando un poco de la posición de Franklin Pease que veía en la lectura de esta etapa histórica una alteración de la realidad hacia una "visión de los vencidos", propone que lo que ocurrió fue una adecuación de la realidad histórica "a los esquemas míticos y luego bajo el peso del sistema colonial estos esquemas se pusieron al servicio de formulaciones mítico-políticas como el Incarri..." (Manuel Burga *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los Incas*. Ed. Instituto de Apoyo Agrario, Lima, 1988 p. 81).

las hazañas de su marido... buscándole por los rincones muy pasito" (Pizarro en Burga: 1988: 80). Sin embargo, como veremos luego, la fortaleza de la autoridad inca, no fue una creación imaginada post-invasión, sino que es evidente y eficaz durante el mismo proceso de conquista hasta por lo menos la llegada del virrey Toledo.

Tras la ejecución del Inca, Pizarro inició la campaña sobre Quito donde habían varios ejércitos incaicos listos para entrar en batalla. Luego de vencerlos posesionó como sucesor del gobierno inca a Topa Huallpa que había ido a Cajamarca cuando Atahualpa estaba preso (Pizarro [1571] 1986: 71). Este joven Inca tuvo un brevísimo gobierno de tres meses pues ni siquiera llegó a instalarse en el Cuzco ya que murió en Jauja cuando se dirigía desde Cajamarca. Se afirma que fue asesinado por los seguidores de Atahualpa³.

Desde la ejecución de Atahualpa la resistencia al ingreso de los españoles fue sostenida, resistencia que estaba a cargo principalmente de los capitanes de Atahualpa: Chalcochima⁴, Quisquis y Rumiñahui⁵ entre los más conocidos⁶.

Muertos Atahualpa y Tupa Huallpa y luego de tomar el tesoro de la Casa del Sol "*que fue inestimable*" (Murúa [1600] 2001: 213). Pizarro buscó el apoyo local para manejar la situación. El propio tesoro pudo ser recogido, aunque Quisquis y su ejército estaban

³ Chalcuchima le convidó con un vaso de chicha... y en la chicha le dio ponzoña al Tubalipa, de manera que se fue consumiendo y vino a morir en Xauxa al cabo de siete u ocho meses" (Ibíd. p. 71).

⁴ A pesar de que Chalcochima tuvo fama de valiente en su época. De él dice Pedro Pizarro: "*Acuérdome que estando este indio en la plaza de Cajamarca a una parte de ella don Diego de Almagro salió a caballo de la posada del Marqués y como le vido, para espantarlo puso las piernas al caballo enderezando a él. el Chalcuchima se estuvo quedo sin menearse; aunque llegó el caballo a ponerle la barba encima de la cabeza, el Chalcuchima no hizo mudamiento.*" (Pizarro *Relación del descubrimiento...* [1571] 1986 p. 85).

⁵ El destino de cada uno de estos jefes incas fue diferente. Manco Inca, para mostrar su voluntad a Pizarro -y para castigar las muertes que Chalcochima había hecho entre los Orejones del Cuzco, dice Murúa, mandó que se lo saque de la prisión en que estaba en Sacsahuaman y haciendo una hoguera lo mandó quemar (Fray Martín de Murúa *Historia General del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois, España, [ca.1600] 2001: 216). Luego Hernando Pizarro persiguió al otro jefe importante, Quisquis, quien fue vencido en una batalla cerca del Cuzco con lo cual Pizarro entró victorioso en el Cuzco juntamente con Manco Inca. Quisquis, sin embargo, no fue muerto por los españoles y dicen las crónicas que murió en manos de los indígenas. Según la versión de Tito Cusi Yupanqui "... hasta tanto que su misma gente, viendo que se había apocado en tanta manera y ya casi no había nadie, con gran despecho, afeándole sus bellaquerías y traición contra su Rey, le cortaron la cabeza". (Tito Cusi Yupanqui, Diego de Castro *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II* En Francisco Carrillo *Cronistas Indios y Mestizos Editorial Horizonte, Lima, [1570] 1991:52*).

⁶ Santa Cruz Pachacuti indica que los cuatro capitanes de Huaina Capac eran Chalcochima, Quisquis, Rumiñahui y Ocumari (En Burga *Nacimiento de una utopía...* 1988 p. 76).

apoderados del Cuzco, porque Atahualpa les había dado gente para ello en un intento de salvar su vida.

2. ENTRA EN ESCENA MANCO INCA

Cuando Pizarro se dirigía al Cuzco, en la bajada de Vilcacunca a unas 13 leguas de la ciudad incaica, Manco Inca salió a su encuentro con su séquito con obvias intenciones de paz. Murua, nos dice que fue un signo de sumisión y obediencia, sin embargo nos parece que puede explicarse de una manera diferente. Proponemos que lo que tuvo lugar en este encuentro fue un extraño acto de reconocimiento mutuo de poder, tanto de parte de Manco como de Pizarro. Manco había sido elegido como Inca por los orejones e indios principales⁷ y salió con su séquito al encuentro de Francisco Pizarro⁸ dándole un Capac Unco, que es la ropa con que vestían los incas cuando iban a ser coronados (Ibíd.: 215)

Sin ser un acto de sumisión la entrega de este unco puede entenderse más bien como el reconocimiento de parte del Inca del poder del extranjero, poder que le otorgaba en su calidad de Inca. Recordemos que cuando los incas confirmaban a una autoridad en las provincias, como muestran las probanzas locales, se les entregaba como obsequios, estableciendo la reciprocidad y símbolos de poder, precisamente uncus decorados con oro, plata y mullu⁹. Por su parte Pizarro reconoció a Manco como nuevo Inca gobernante delante de los conquistadores, de los orejones y de los curacas de todas las provincias que venían con él y mandó que le obedeciesen (Ibíd.). La presencia de los curacas de las distintas provincias está también documentada desde las provincias. Por ejemplo Juan Colque Guarachi en su probanza dice que estuvo en todo este periodo (Espinoza Soriano: 1981).

El ingreso al Cuzco se hizo en medio del estupor de la gente que había salido en multitud a ver pasar la comitiva en tal forma “*que los campos estaban cubiertos*” (Pizarro [1571] 1986: 87).

⁷ Tito Cusi, en su crónica, también sostiene que mientras Atahualpa estaba en manos de los españoles, Manco Inca fungía como Inca en el Cuzco, probablemente cuando Quisquis salió hacia el Chinchaysuyu.

⁸ “*Cuando el Marqués se iba acercando hacia el Cuzco, los orejones e indios principales estaban determinados de alzar por Ynga y rey a Manco Ynga Yupanqui...*” (Murúa *Historia general...* [ca.1600] 2001 p. 214).

⁹ Ver, por ejemplo las probanzas de los Ayaviri Coysara de Charcas y de los Colque Guarachi de Quillacas.

Ya en el Cuzco se hicieron festejos en la plaza principal donde tuvieron lugar rituales consagatorios sacándose las momias de los antepasados Incas. Estos actos duraron, como era costumbre, 30 días (Estete, Pachacuti y Garcilaso en Burga 1988: 73). ¿Qué se celebraba? Todos parecen coincidir que se celebraba la derrota de Atahualpa y el nombramiento de Manco Inca bajo el poder de los Viracochas y por lo tanto, como dice Garcilaso, "*no les resistieron en su conquista como pudieron*" (En Burga 1988: 73).

Las siguientes acciones se enmarcan todavía en el escenario de las pugnas entre las facciones incas: sacaron de la prisión a Chalcochima, general de Atahualpa que había estado resistiendo abiertamente, y lo mandaron a quemar. Luego persiguieron a Quisquis cuando se aprestaba a festejar el *Inti Raymi*, en junio de 1534 y Quisquis huyó hacia Quito por el camino real. Mientras que Manco Inca y Pizarro regresaron al Cuzco (Murua [1600] 2001: 218). Hasta este momento los acontecimientos más notables ocurren desde el Cuzco hacia el norte.

En tanto, Almagro que estaba en Jauja supo que Don Pedro de Alvarado venía de Guatemala con gente de guerra con intenciones de disputar el botín incaico (Arze Quiroga 1969: 148) y se dirigió a negociar con él llegando a un acuerdo. Alvarado recibiría 100.000 pesos y le dejaría a Almagro sus barcos y entre 400 a 600 hombres según las fuentes.

3. LOS ESPAÑOLES SE DISPERSAN. ALMAGRO AL COLLASUYU¹⁰

Con el panorama más o menos claro, y con un Inca que parecía aceptarlos, los conquistadores se dividieron en tres grupos. El grupo principal, bajo el mando de Francisco Pizarro partió hacia Lima, famosa por la riqueza de sus valles y por la presencia del santuario de Pachacamac; otros se quedaron en el Cuzco con los hermanos Hernando, Gonzalo y Juan

¹⁰ Queremos, sin embargo, resaltar el aporte de estos trabajos escritos en su mayoría en la década de los '60. Algunos de los estudios que se refieren al tema son: **Altieri, Andrés** (s.f.) "El camino del Collasuyu" En *Revista Panorama del mundo*. Buenos Aires. **Arze Quiroga**, 1969 *Historia de Bolivia. Fases del proceso Hispano – Americano: orígenes de la sociedad boliviana en el siglo XVI*. Editorial Los amigos del Libro, La Paz. **Barnadas, Joseph** (1973) *Charcas, Orígenes históricos de una sociedad colonial (1535 -1565)*. Ed. Universo, La Paz. **Vega, Juan José** (1969) *La guerra de los Viracochas* Ed. Universidad Nacional de Educación, Lima. **Villalobos, Sergio** (1962) "Almagro y los Incas" En *Revista Chilena de Historia y Geografía* N° 130. Santiago.

Pizarro. El tercer grupo, con Almagro y acompañado de Paullu y Vilac Umu, partió hacia el Collao en julio de 1535¹¹ región "*que se tenía por cosa riquísima*" (Murua [1600] 2001: 219).

Por tanto Manco Inca quedó en el Cuzco con los hermanos Pizarro. Desde entonces, sufrió constantes maltratos, humillaciones y la violencia contra la nobleza incaica. Los hermanos, Hernando, Gonzalo y Juan Pizarro habían tomado para sí las casas de los nobles incas, exigían constantemente aportes de joyas y objetos de oro y plata y tomaban y vejaban a las mujeres nobles. La crónica de Tito Cusi, hijo de Manco Inca, es el relato de todo este proceso de humillación a la persona del Inca. Habría que pensar, además, en la identificación entre la persona del Inca reinante y el Estado propiamente¹².

Esta particular coyuntura, donde los europeos se encontraban dispersos en el territorio del Tawantinsuyu y sufriendo el asedio de las fuerzas incas, ha sido interpretada de distintas formas, tanto por los contemporáneos a aquellos eventos, como por historiadores posteriores. Francisco Pizarro en Lima sufriría un cerco, los otros Pizarro en el Cuzco tendrían que resistir un cerco más contundente y Almagro estaba alejándose cada vez más en su viaje a Chile.

La partida de Almagro entonces, para Murúa y Pizarro, fue consecuencia de un plan de rebelión que siempre había tenido en mente Manco Inca. Cieza dice que Almagro había pedido que Paullo y Vilac Umu (el hermano del Inca Manco y el sumo sacerdote incaico, respectivamente) lo acompañaran para que los indios le temiesen y sirviesen... "*y también dicen que ellos quisieron, concertando primero con Mango Ynga, que se rebelasen contra los cristianos*" matándolos en algún lugar del Collasuyu. Mientras tanto Manco se haría cargo de la rebelión en los otros tres suyus (Cieza [1571] 1989 T. III: 280; Pizarro [1571] 1986: 157). Según Guamán Poma, esta fue una decisión colectiva y Manco Inca se alzó

... porque le mandó los dichos capitanes y consejo de este reino ... estos dichos capitanes fueron de hanancuzco y lurincuzco Colla aymara ... [estos] consejos le

¹¹ Según el padre Calancha la fecha de partida fue el 15 de septiembre y según Oviedo en julio de 1535 (en Arze Quiroga *Historia de Bolivia. Fases del proceso...* 1969 p. 149). Esta segunda fecha parece ser la correcta puesto que el paso por Chuquiago se anota en agosto de 1535.

¹² Martti Pärssinen (2003) propone, por ejemplo, que al finalizar cada reinado, las provincias debían renovar su adhesión a la persona del Inca que encarnaba el nuevo orden.

alzaron por fin y muerte de Cápac Apo Guamanchaua, segunda persona del Inga por ser muy antiguo señor del reino, porque le quemó y lo mató don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro y los demás españoles, se alzó contra ellos por los malos tratamiento y burlas que se chocarreaba del Inga y de los demás señores de este reino ... (Guaman Poma [ca. 1612] 1980: 291-292)

Apo Guamanchaua era la segunda persona del Inca y era una autoridad muy vieja que Pizarro y Almagro pidiéndole oro, lo mandaron encerrar y luego prender fuego con lo que murió, asimismo *"mató a todos los señores grandes y capitanes generales de cada provincias"* (Ibíd.: 291)

Historiadores como Eduardo Arze (1969: 151) piensan más bien que fue una estrategia de Pizarro que *"lo había empujado a esa desarticulada aventura con designios ocultos"*, lo cual también está apoyado por el hecho de que Pizarro escribió al Rey indicándole que Almagro había muerto cuando esto no era cierto, pidiendo para sí el territorio de Almagro. (Arce Quiroga 1969) Otros autores más bien sostienen que ante la partida de Francisco Pizarro, Manco Inca estimuló la partida de Almagro prometiéndole enormes riquezas. Burga cree que el motivo de la revuelta de Manco nació de su situación personal y la brutalidad con que había sido tratado y aprovechó el momento propicio para rebelarse (Burga 1988: 97), aunque sostiene que luego habría concebido un proyecto de reconstrucción inca en el que pensaba contar con el apoyo de Almagro aprovechando la división de los españoles ya que en 1538 presta refugio a los fugitivos de Almagro El mozo en Vilcabamba (Ibíd.: 100).

Aparentemente Almagro y Manco Inca se utilizaron mutuamente, coincidiendo en las formas de actuación política. Es notable, sin embargo, que en la crónica de Titu Cusi no se haga referencia alguna a Almagro. ¿Por qué este silencio? Probablemente porque la tradición de narrar la historia inca tomaba en cuenta la visión del vencedor y Almagro no lo era.

Desde el punto de vista inca, el ingreso de Almagro al Collasuyu, entonces, tiene este sentido: alejar a Almagro lo más posible. Para los españoles la búsqueda de riqueza y la solución de las disputas entre Almagro y Pizarro. ¿La pregunta pendiente es cómo actuaron ante de esta situación los pueblos del sur?

4. EL TERRITORIO ÉTNICO DEL COLLASUYU

En el Collao se distinguen claramente dos regiones, la de los collasuyus alrededor del lago Titicaca y la de los charcas desde el lago Poopó hasta el actual norte de Potosí. A diferencia de los señoríos del lago Titicaca, en los charcas tenemos la presencia de por lo menos dos confederaciones: la Quillaca y la Charka. La primera formada por quillaca, asanaques, aullagas-uruquillas y servaruyos-aracapis¹³. Esta confederación mantuvo al parecer relaciones privilegiadas con los carangas (Riviere 1986)¹⁴ compartiendo las valladas en Cochabamba.¹⁵ La segunda llamada "Confederación Charca" estuvo conformada por charkas, caracaras, chuis y chichas¹⁶. Entre las dos confederaciones se encontraban los soras, cuyo territorio se extendía desde el sur de Oruro hacia el valle de Cochabamba (Sipe Sipe y Tapacarí). El señorío Sora no formó parte de ninguna confederación¹⁷. Diferentes documentos presentan a este grupo siempre ligado a otro denominado casaya. (Calancha p. 1467 en del Río, 1996:98). Todos estos denominados señoríos estaban integrados por población aymara y uru.

En los márgenes del territorio se encontraban los yamparaes, en zona de valles hacia Chuquisaca¹⁸; los lipez, en puna árida al oeste de Potosí (Martínez 1995), y grupos menores como los moyos y churumatas (Presta y del Río 1995) en Chuquisaca, los cotas en Cochabamba (siempre junto a los chui) y cayanay y auquimarcas en los valles del norte de

¹³. El mallku de hanansaya de Quillacas representaba a toda la federación. El señorío asanaques presenta una tripartición, por lo menos hasta principios del siglo XVI (una de ellos es de Urus). Los Aullagas-Uruquillas parecen tener una organización menos clara aunque con acceso a los valles. Están compuestos por un sector importante de Urus como su nombre lo indica. los Sevaruyo-Acapari también presentarían una tripartición (Sevaruyos, Marca Suraga y Aracapi) (Abercrombie 1986).

¹⁴ Sobre la participación de los carangas encontramos un silencio en las fuentes. De manera marginal, algún encomendero dice haber sofocado una rebelión, pero deja el dato en la ambigüedad.

¹⁵. De hecho varios documentos coloniales mencionan como un conjunto a los Quillaca, Asanaques, Uruquillas y Carangas, por lo que Riviere (ined) propone como hipótesis que en determinados momentos los cuatro señoríos formaron una confederación. Al interior de esta tendrían preponderancia los Caranga (hananyasa) sobre los Quillacas Asanaques (urinsaya). (cf. Riviere ined, 1990)

¹⁶ Waldemar Espinoza Soriano *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Ed. Amaru, Perú, 1990 (1963?)

¹⁷. Todavía está en discusión si fueron mitmas traídos por los Incas, e instalados entre los Carangas y los Charka, originarios de la zona (cf de Río, Schramm). Y por qué no posiblemente ambos. *La capital Sora preinca parece fue Sora Sora donde hubo una "fortaleza rodeada de agua", mientras que Paria fue fundada por los incas quizás como **Hatuncharca** o capital de la zona*

¹⁸Para un estudio en detalle de los Yamparaes, ver de Rossana Barragán **Indios de Arco y Flecha?** Asur Chuquisaca, 1994.

Potosí. En Cochabamba se ubicaron los mitimaes trasladados por Huayna Capac (Wachtel 1981 y Morales 1977) y posiblemente grupos ligados con el área amazónica (Schramm 1992).

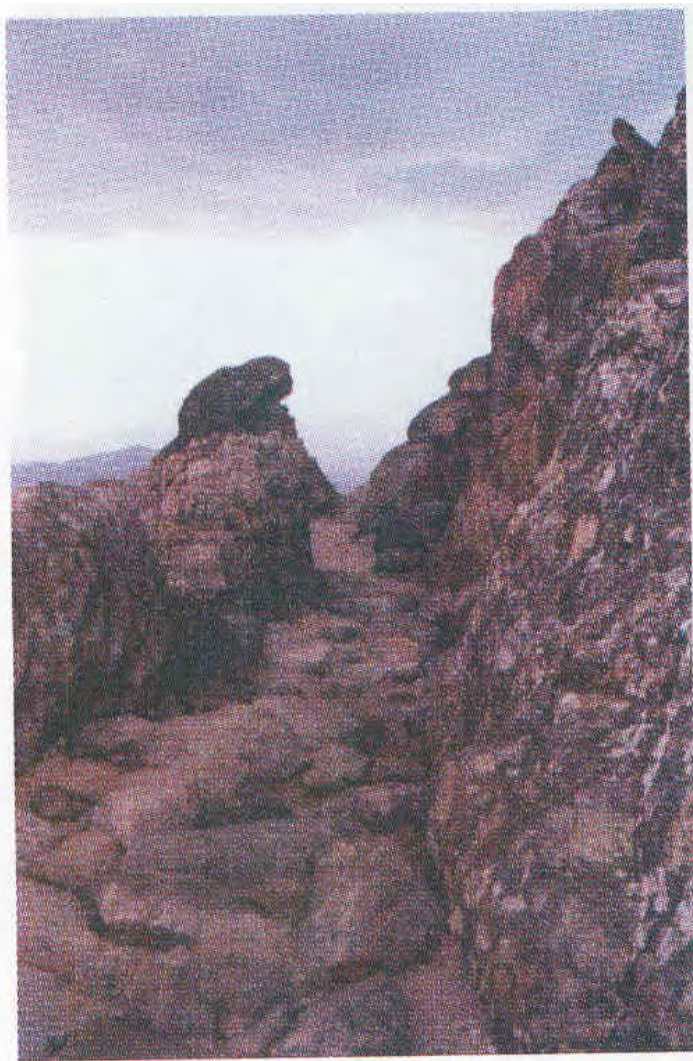
5. JORNADA" HACIA EL COLLASUYU



Ruta que siguió Almagro en su entrada al Collasuyo.

Fuente: <http://memomriachilena.cl>

La comitiva de Almagro en busca de los límites de su jurisdicción finalmente partió del Cuzco hacia el Collasuyo en julio de 1535¹⁹. Al momento de su viaje Almagro ya había recibido la Provisión Real de 19 de septiembre de 1534 que lo habilitaba a convertirse en Adelantado y Gobernador del Reino de Nueva Toledo. Él consideraba que ésta incluía al Cuzco, por lo que hubo nuevos roces con los Pizarro, aunque finalmente suscribieron una concordia en 1535. Almagro esperaba la confirmación de la pertenencia del Cuzco a su jurisdicción la que recibió cuando estaba al sur del continente.



Camino prehispánico cerca de Tupiza, posiblemente utilizado por Almagro en su ruta hacia el Sur.

Fuente: Barragán 2001.

¹⁹ Según el padre Calancha la fecha de partida fue el 15 de septiembre y según Oviedo en julio de 1535 (En Arze Quiroga 1969: 149). Esta segunda fecha parece ser la correcta puesto que el paso por Chuquiagose anota en agosto de 1535.

Las fuentes no son claras respecto al origen del contingente humano que estaba con Almagro. Al parecer un buen grupo salió con él del Cuzco pero otros fueron reclutando en el camino con la colaboración de Paullu, como consta en los casos de Copacabana y Paria.

Los preparativos fueron notables: se fundieron joyas para reunir recursos y se compraron y recolectaron armas de los españoles (Cieza T. III [1571] 1989: 281). Es probable que como en tiempo de los incas, la gente que iba a la guerra se reuniera en la gran plaza del Cuzco bajo el mando de los principales de las provincias con un orden similar al de sus ayllus bajo un sistema decimal. Las autoridades étnicas estaban a cargo de los *"indios de su patria... y cada capitania llevaba su bandera y unos eran honderos y otros lanceros y otros peleaban con macanas y otros con ayllus y dardos y algunos con porras y hachas"* (Cieza 1986: 69). Los más de los españoles iban acompañados de indias y yanaconas. Paullu y Vilac Umu llevaban también su servicio y mujeres, como correspondía (Cieza T. III [1571] 1989: 282).

El grueso del ejército español estaba formado por gente que había venido con Pedro de Alvarado y no gozaban de la mejor fama. De ellos dice Pedro Pizarro que *"venían tan hinchados y soberbios que todo este reino les parecía poco", "... fueron los primeros inventores de ranchar (que en nuestro común hablar es robar) que los que pasamos con el marqués a la conquista no hubo hombre que osase tomar una mazorca de maíz sin licencia"* (Pedro Pizarro [1571] 1986: 117 y 121).

El mismo cronista²⁰ pinta a Almagro no con las mejores cualidades *"Era un hombre muy profano, de muy mala lengua, que en enojándose trataba muy mal a todos los que con él andaban, aunque fuesen caballeros y por esta causa el Marqués nunca le encargaba gente, porque iban todos con él de mala gana. Este Almagro era hombre pequeño, bien hecho, valiente en la guerra, animoso en el gastar, aunque hacía pocas mercedes y las que hacía profanas y no quien le servía"* (Ibíd.:152)

²⁰ Hay que anotar que no se trata precisamente de un partidario de Almagro, sin embargo los detalles de su percepción son interesantes.

Juan de Saavedra tomó la delantera a Almagro, éste le había encomendado una expedición de reconocimiento del territorio y para acumular provisiones y medios de transporte. Con Almagro iban además de los 400 españoles²¹, 12.000 indios auxiliares²² como dijimos bajo las órdenes de Paullu Inca, todavía muy joven pero que tenía especial ascendencia en esta zona y el sacerdote incaico Vilac Umu, persona de gran experiencia.

5.1 Vilac Umu

Vilac Umu, era el título de la autoridad religiosa de mayor jerarquía del Tawantinsuyu, según explica Garcilaso ([1606]1985 T: II: 166). Sobre Vilac Umu dijo el arzobispo Valverde que era el hombre que ordenó los sacrificios en los templos del Sol y era una especie de Papa en esta tierra y además que tenía una poderosa influencia sobre el joven Manco Inca (Hemming 1970: 241). Es una de las figuras de mayor lucidez en esta etapa. Podemos suponer que se trata de una persona relativamente joven por las grandes movilizaciones que realiza, sin embargo no es casi un adolescente como lo eran Manco, Paullu y aún los hermanos menores de Pizarro. Es posible que su presencia en esta expedición tuviera la finalidad de controlar las acciones de Paullu.

5.2 Paullu Tupa Inca entra en escena

Paullu era uno de los hijos de Huayna Capac y participó como personaje central en el periodo de la conquista, periodo donde, como un río que se introduce al mar, no se distinguen las diferencias entre lo que viene de tiempos prehispánicos de las situaciones nuevas. Todo esto cruzado por enormes y violentas transformaciones.

Después de la ejecución de Atahuallpa, se había nombrado como Inca a Tupac Huallpa, pero como fue asesinado a los pocos meses de su reinado tomó la mascaypacha Manco Inca, un hijo muy joven de Huayna Capac y, como era la costumbre, sus parientes llegaron

²¹ Murúa *Historia general...* [ca.1600] 2001. Otras fuentes dicen 500, (Josep M. Barnadas *Diccionario histórico de Bolivia*. Ed. Grupo de estudios históricos, Sucre, 2002 p. 92).

²² Otras fuentes dicen 20.000, (Juan José Vega *La guerra de los Viracochas*. Edición Universidad Nacional de Educación, Lima, 1969 p. 103).

a rendirle homenaje y reconocer su mando. Encontramos por primera vez referencias sobre Paullu, hermano de Manco, cuando llega al Cuzco desde el sur. Paullu se encontraba en el Collasuyu, porque había estado refugiado en la Isla de Sol cuando tuvieron lugar las luchas entre Huascar y Atahualpa.

Algunos datos relacionan a Paullu con el Collasuyu de manera muy particular, varios cronistas sostienen que Paullu era considerado en esta región y fue el motivo por el que fue en compañía de Almagro en su expedición por el Collasuyu hasta Chile. ¿Qué hacía que Paullu fuera respetado en el Collasuyu? Algunos elementos sueltos nos pueden dar una idea de las bases de ascendencia en esa región.

En el momento de la invasión española, Paullu junto con otros nobles incas de la misma generación se había refugiado en la Isla del Sol ante la amenaza de muerte debido a las luchas internas de los incas. Luego salió hacia el Cuzco con algunos de ellos, hombres y mujeres, a rendir homenaje a su hermano Manco cuando fue reconocido como Inca por Francisco Pizarro (Quipucamayos [1542] 1991: 27).

Paullu nació alrededor de 1516, tendría entonces unos 19 años cuando acompañó a Almagro al Collasuyu, en 1535. Era solamente unos meses menor que Manco Inca. Según la probanza presentada por Paullu en 1540, era hijo del Inca Huayna Capac y de Añas Colque, mujer noble de la provincia de Huailas, pero no la esposa principal²³. Paullo Topa Inga, como lo nombran los Quipucamaayos (Quipucamayos [1542] 1991: 27) era un joven, como se evidenciará luego, con una gran inteligencia y una sólida formación como seguramente ocurría con los miembros de la élite inca. Sabía de estrategias de guerra, de diplomacia y supo mantener un don de mando ante indígenas y españoles.

²³Según Quipucamayos y Nobiliario Incásico Biblioteca Nacional de Lima en Temple 1937:108 y 127, en el Discurso sobre la descendencia de los Incas, Quipucamayos, lo mismo el memorial que presentó Carlos Inca, hijo de Paullu Pedro Pizarro, sin embargo dice que era una india yauyo "*que por ser bastardo y muy muchacho, no hizo caso de él*" (Pizarro [1572] 1986:102). Por su parte Murua considera como madre de Paullu a doña Juana Carba Cuolqui, hija de Apu Vacapilli Titu Achandi "*belicoso gran hombre de guerra*" fue india de los Lares (Murua en temple 1937:112). Estos datos diversos demuestran que, contrariamente a lo que se podía pensar, la línea materna es una complicación cuando se trata el mundo indígena prehispánico.

Paullu se quedó en el Cuzco y tuvo allí dos hijos: don Felipe y don Carlos. Respecto al origen de la esposa de Paullu hay alguna controversia cuya aclaración permite comprender mejor su figura y su status en la sociedad indígena. Prácticamente todas las fuentes que hablan del tema (Cobo, Sarmiento, los Quipucmayos y Sahuaraura²⁴ en Temple 1937:117-118) indican que su mujer era Tocto Usica o Tocto Sisa que luego fue bautizada como doña Catalina. Por otra parte, Ramos Gavilán, cronista de Copacabana, afirma que la mujer de Paullu era hija de Huayna Capac²⁵, por tanto hermana de Paullu, pero Temple que ha trabajado exhaustivamente la vida de Paullu sostiene que es imposible que Tocto Sisa fuera hija de Huayna Capac. La autora se basa en datos de la probanza del nieto de Paullu, Melchor Carlos Inca y por numerosos documentos inéditos; allí se indica que la mujer de Paullu era descendiente de Inca Roca y miembro del Ayllu Vicaquirao y por tanto no era hija de Huayna Capac. Su unión con Paullu que debió remontarse a 1537, presunta fecha de nacimiento del mayor de sus hijos (Temple 1948: 136). ¿Porqué entonces Ramos Gavilán, cronista bien informado, que conoció a parientes de Paullu en Copacabana sostiene lo contrario?

La versión de Ramos dice:

El Inga Guaynacapac, fue el que más nombre dio a la isla Titicca y a las demás convecinas porque se aventajó a su padre, y así por señalarse de dos hijas que tuvo en el Cuzco, la una dellas mandó traer a esta isla y la puso en una de las casas de la Virgenes dedicadas al Sol y que como prefecta y mayor cuidase de las demás. Cuando los españoles habían entrado ya en la tierra, uno de los hijos de Guaynacapac que estaba en el Cuzco, llamado Paullo Topa Inga, vino a este asiento de Copacabana en busca de su hermana y al modo y usanza de los Ingas, (sacándola del recogimiento) se casó con ella y tuvo algunos hijos y esta es causa de que muchos Indios de Copacabana se aventajan en la nobleza a los demás. ... yo he visto algunas de las ejecutorias dadas por el emperador Carlos V de los parientes muy allegados a la Coya Doña María Pillcosisa, bisnieta de Guaynacapac Inga que murió el año 1617 en Copacabana (Ramos Gavilán [1589] 1988:185, el subrayado es nuestro).

²⁴Sahuaraura no es una fuente muy confiable, por ejemplo en la genealogía de su antecesor Paullu dice que éste era hermano de padre y madre de Manco Inca (Temple 1937:117-118).

²⁵ Lo mismo sostiene Sahuaraura

Queda claro, entonces, que Paullu se había casado antes de ir al Cuzco y que sus descendientes estaban en Copacabana pero no tenemos el nombre de dicha esposa-hermana. Queda entonces la posibilidad que la esposa salida del Acllawasi no fuera la misma que Tocto Sisa con quien Paullu vivía en el Cuzco. Sabemos que los hijos de doña Catalina Tocto Sisa fueron Carlos y Felipe que se criaron en el Cuzco y no en Copacabana. Es decir, Paullu se habría casado con su hermana en Copacabana antes de ir al Cuzco a encontrarse con Manco Inca - como dice la fuente - pero luego se habría unido a Doña Catalina con quien formalizó su relación mucho tiempo después. Se casó públicamente con doña Catalina según sus usos gentilicios antes de la llegada de Vaca de Castro (1542) y luego se casó por la iglesia poco antes de morir (Temple 1948:138).

Como era común entre la nobleza andina, tuvo más de una esposa, su hermana sería la primera y doña Catalina, más bien una esposa secundaria, aunque en el fondo la esposa principal. La controversia quedaría resuelta porque tuvo dos esposas, además de muchas "*concubinas*". Por otra parte, varios documentos también señalan que Paullu iba frecuentemente a Copacabana, particularmente cuando había conflictos y no sabía qué decisión tomar, se refugiaba nuevamente en esta región; allí tuvo muchos hijos. Los documentos declaran uniformemente que tuvo muchas mujeres e innumerables hijos naturales²⁶.

Pero el problema que hace que el tema de su esposa-mujer sea importante es su calidad de Inca. ¿Se casaba con su hermana cualquier miembro de una panaca, o este acto estaba reservado únicamente para el Inca? Si es así, ¿en qué circunstancias se realizaba el matrimonio? Ellefsen nos da la respuesta: la coronación del nuevo Inca y su matrimonio eran sucesos simultáneos pues tanto el ascenso al trono como el matrimonio eran hechos políticos de máxima importancia (Ellefsen 1989: 94- 95)²⁷. Entonces, el hecho de que Paullu se casara con su hermana, hacía de él un Inca.

²⁶ Muerto Paullu en 1549 se suscitó un largo y enojoso litigio entre sus hijos naturales y Don Carlos, el hijo legítimo mayor. Aquellos alegaban haber sido legitimados en virtud de la cédula real de 1 de abril de 1544 (Temple 1948:137, 139- 140).

²⁷ El matrimonio del nuevo Inca se realizaba con suntuosos ceremoniales donde estaban presentes como en el de Huayna Capac hasta 50.000 soldados y multitud de curacas. Sin embargo el de Paullu, dadas las circunstancias tuvo que ser menos ostentoso.

5.3 ¿Un Inca del Collasuyu?

Según los Quipucamayos consultados por Vaca de Castro (1542) todas las provincias del Collao y Charcas hasta los Chuis y Chichas servían y respetaban a Paullu y lo habían reconocido

Por Señor de toda la tierra de los Charcas y Collao como a hijo que fue de Huayna Capac Inga, Señor de este reino (Quipucamayos [1542] 1991:27).

La fuente aclara que en el Collasuyu, luego de la muerte de Huascar, le reconocieron como Señor y le servían como al mismo Huayna Capac. Asimismo cuando entró al Cuzco

Fue acompañado de toda la tierra de indios del Collao y Charcas, con muchas muestras de gran valor de su persona y de muchos ingas principales (Ibíd).

El marqués don Francisco Pizarro con los demás cristianos y capitanes habían tenido noticia que en toda la tierra del Collao y provincias de los Charcas estaba otro inga muchos más Señor que Mango Inga (Ibíd.)

¿Cómo entender estas afirmaciones que vienen de una fuente tan temprana y de origen indígena de alto nivel?²⁸. ¿Quizás se refieren a que Paullu fue coronado como Inca de manera paralela a Manco o de manera complementaria?

Una posibilidad es la propuesta que hizo Burga para el caso de Atahualpa (Burga 1988:61) y es que podría tratarse de un "*Ingaranti*" según el término de Juan Santa Cruz Pachacuti (también Guaman Poma, llama al Inga ranti "*virrey*")²⁹, es decir un Inca de uno de los suyus, una "*segunda persona*" del Inca en palabras de Guaman Poma. Esta habría sido la situación de Atahualpa mientras Huascar habría tenido el "*señorío principal*". Estas versiones se corroboran con los textos de Blas Valera y de Guaman Poma quien precisa que "*desde Xauxa*

²⁸ Según Wedin la crónica de los Quipucamayos consta de dos partes, la primera dividida en tres secciones, de las cuales la segunda habría sido compuesta hacia 1542 y allí se habla minuciosamente elogiando a Paullu. Por tanto el texto de los Quipucamayos, en realidad se trata de varios textos donde están compilados varios informes y relaciones (En Hidesuji Somoeda (2001). Propongo que por lo menos uno de los textos era la versión "oficial" de la historia contada por los quipucamayos de Paullu, como era costumbre entre los Incas.

²⁹ "Y después fue el priemro rrey capac apo [el poderosos señor]... y tenía su bizoorrey y segunda persona capac apo Guaman Chaua... yncap rantin [que reemplaza al Inca]. ..." Figura del Incaptantincapac Apogumanchaua (fig. 340 p. 244), Guaman Poma dice que Capac Apo Guaman Chaua Yarovilca Allauca Guanoco era su abuelo y segunda persona del Inca Topa Inga Yupanqui (Ibíd : 245).

hasta Quito y Nobo Reyno fue lo de Atahualpa y desde Xauxa hasta Chile, lo de Uascar" (En *ibid*). "Lo de Paullu", entonces, habría sido el Collasuyu.

Una confirmación de esta hipótesis pueden ser las fuentes de las provincias del sur. Los mallkus de Charcas dan muestras de su alianza con Paullu declarando en su Memorial que se habían emparentado con él, como buscaban hacerlo con los incas³⁰. Por su parte los Guarachi de Pacajes ostentan un escudo de armas que en líneas generales es el mismo que el otorgado a Paullu³¹.

Gutiérrez de Santa Clara, nos abre otra posibilidad, Sostiene que en estos primeros años, y probablemente a la antigua usanza, habría dos incas que ejercían de manera paralela su reinado. Uno con los españoles y otro en contra de ellos. (Gutiérrez de Santa Clara, Cap. LV. pag. 482 En: Temple 1939:226)³². En este contexto, el matrimonio del Inca Paullu con una hermana suya que se encontraba en el acllawasi de Coati, al frente de la Isla Titicaca, de acuerdo a la usanza incaica, sería una muestra más de su ascenso como Inca, pues este matrimonio, como vimos, era parte del ritual de coronación del nuevo Inca³³.

Nos preguntamos si es posible que en verdad estuvieran actuando dos incas de manera simultánea en pleno periodo colonial. Son conocidas las propuestas de Zuidema (1962, 1978, 1986) y Duviols (1979) sobre la diarquía incaica y la de Pärssinen sobre incas de los

³⁰ Real Cédula que presentan lo Ayaviri probando sus títulos de nobleza, ANB ED. 135, f.82. En Arze y Medinaceli 1991:29.

³¹ La descripción que da Roberto Choque del escudo de armas de Paullu saca del *"Memorial de los méritos y títulos de la familia de Don Josph Fernández Guarache"* (Ponencia Americanistas 2003:6) Si comparamos con el cuadro del escudo de armas de los Guarachi reproducido en Imágenes y presagios de Arze y Medinaceli veremos que las figuras internas del escudo son las mismas que las descritas para el escudo de Paullu Inca. Esta similitud ya fue anotada por Teresa Gisbert en *Iconografía y mitos indígenas en el arte* (2004). Es interesante resaltar que mientras Gisbert toma la descripción del escudo de Rowe, Choque lo hace de la probanza de los Guarachi. Es posible que esta relación se deba a que los Guarachi querían mostrar que eran de *"la prosapia de Guayna Capac"*, como reza el lienzo, pero además de los que colaboraron con los españoles. El escudo de los Guarachi habría sido solicitado después de las rebeliones indígenas y otorgado en 1792.

³² Pedro Gutiérrez de Santa Clara *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de la Indias. T.3, Madrid 1905*

³³ A partir de Pachacutec, el Inca se casaba con sus hermanas y a falta de estas con sus parientes mas cercanas. *"Terminadas las ceremonias fúnebres [de Huayna Capac, Huascar] casó con Mama Chuqui Uspai, su hermana carnal ya que al principio Mama Ragua Ocllo se negó a consentir el enlace porque Huascar había dado muestras de crueldad."* (Cabello de Balboa en Temple: 104 -105). Es decir se casaba con su hermana cuando heredaba el trono.

suyus (1992)³⁴, pero no se planteó la posibilidad de que estuviera en vigencia en pleno periodo colonial, aunque fuera un hecho a todas luces visible pues se pensó que el Tawantinsuyu ya no funcionaba. Paullu en el Cuzco y Manco en Vilcabamba conformarían, por tanto, una diarquía inca en tiempos coloniales.

6. EL INGRESO AL COLLASUYU. LOS SEÑORES DEL SUR

¿Cuál fue la actitud de los señores étnicos del Collasuyu frente a la invasión europea?³⁵ Cuando Manuel Burga reflexiona sobre esta etapa histórica, percibe que hay un tratamiento ritual hacia los españoles, recibimientos con fiestas y ceremonias, por lo menos en la primera fase (Hernando Pizarro recuerda las fiestas de recepción cuando se encuentra en Santo Domingo en noviembre de 1533) (En Burga 1988: 70). *"Todo nos muestra que los indígenas seguían actuando, como en los momentos cruciales de Cajamarca, más ritualmente que con sentido común, en su relación con los extraños personajes desembarcados en Tumbes"* (Ibíd.). Lo propio ocurrió en Pachacamac a pesar de saquear los tesoros y en Jauja aún cuando Chalcochima esperaba a Francisco Pizarro con un ejército en mayo de 1533 (Ibíd.: 71). Por lo menos esta fue la actitud hasta que Manco fue posesionado y la resistencia de la gente de Atahualpa fue sofocada. Sin embargo las fuentes sobre el Collasuyo no hacen referencia a estos rituales en el sur.

Por otra parte tanto Stern como Burga sostienen que muy pronto se desarticuló la férrea dominación incaica y los señores étnicos fueron los mejores socios de la conquista (Burga

³⁴Tom Zuidema en varios trabajos, según Pärssinen desde su temprana obra de 1962 sobre el sistema de ceques en el Cuzco hasta trabajos posteriores en 1986. Luego Pierre Duviols *"Algunas reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del poder incaico"* Revista Histórica Vol. 4 No. 2. Lima, 1980. Pärssinen propone tres incas en correspondencia con el orden de los ceques : *"collana, payan y cayao"*, uno para el chinchaysuyu, otro para el antisuyu y cayao para el collasuyu. El cuntisuyu, por ser el "más pobre", no entraría en este orden. De estos tres Incas, sin embargo solamente gobernaba el de collana-chinchaisuyu, los otros lo reemplazaban eventualmente (Martti Pärssinen *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú y Embajada de Finlandia Lima 2003 (edición en español).

³⁵ Nuestro aporte en este capítulo, creemos que radica, sobre todo en incorporar al análisis del periodo de la conquista lo sucedido en el Collasuyu. Quien más ha trabajado sobre esta zona es Espinoza -Soriano aunque con una perspectiva que no compartimos plenamente. En el esquema cronológico que hace Burga de esta etapa (p. 94) es mas que evidente que le falta el Collasuyu. Ahora bien, no solamente es que falta el Collasuyu, sino la participación de las sociedades pastoras.

1988: 91-92; Stern 1982). Pero quien se ha ocupado con mayor detalle de la actitud de los señores étnicos es Espinoza Soriano³⁶

Algunos testigos de la época como Pedro Pizarro, opinaban que gracias al apoyo que recibió Almagro de Manco Inca y luego de Paullo fue posible su ingreso al Collasuyu "*porque si estuvieran de guerra era imposible ir sin que a todos los mataran*" (Pizarro [1571] 1986: 158). La recepción que se les hizo en el Collao, según veremos adelante, estaba totalmente organizada por el orden incaico. En un primer momento fue una recepción pacífica pero luego fue de abierta resistencia. Sin embargo en ningún caso las fuentes hacen referencia a fiestas o rituales.

6.1 La gente del Collao

La gente del Collao es descrita como gente muy rica en ganado con tierra más apta para la cría de animales que para la agricultura³⁷. Son muchos los cronistas que subrayan su cualidad ganadera (Cieza, Betanzos, Murúa,...). Sin embargo, adquieren maíz y otros productos de valles "*con el rescate de la lana y ganado que tienen*". Por lo tanto es normal que fueran los encargados de guardar el ganado del Sol y del Inca (Ibíd.: 110). Algunos cronistas la consideran gente sucia que usa ropa de lana y llevan los cabellos largos y trenzados tanto hombres como mujeres; se distinguen unos de otros por los tocados.

³⁶ Waldemar Espinoza Soriano *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Ed. Amaru, 5ta edición, Lima, 1990. Este trabajo muy difundido tuvo desde 1973 a 1990 cinco ediciones. El problema de la versión de Espinoza Soriano, si bien está muy bien documentada, es el fuerte sesgo que tiene su posición y sus comentarios a partir de una perspectiva de los hechos, valores y una posición política actuales. Esto impide ver con claridad cuál pudo ser el punto de vista de los actores de entonces. (La destrucción del imperio de los incas) quien muestra que uno de los pilares del dominio hispano fue la colaboración de algunos grupos y muy particularmente de los huanca. Desde su punto de vista, sin su auxilio la conquista hubiera sido prácticamente imposible, auxilio que fue dado no solamente en la guerra, sino en el apoyo la sobrevivencia de los españoles y en el auxilio dado por mujeres y yanaconas desde la retaguardia. (Espinoza Soriano 1990).

³⁷ Creemos que esta etapa de la historia se conoce apenas para lo que es el Collasuyo, es decir para los grupos aymaras de la actual Bolivia. Este hecho que podría ser secundario es un problema al momento de construir las identidades actuales que se remontan a ese momento fundacional. Conocer los hechos e intentar comprenderlos creo que es una necesidad urgente del presente para poder asimilarlos de una vez. Además es nuestra intención salir del círculo que plantea analizar esta etapa histórica desde la dicotomía Rebeldes/Colaboracionistas o en otras palabras Buenos/Malos

El camino real del Cuzco al Collasuyu va primero a Urcos y luego hasta Mohina en una calzada ancha de piedra con una gran muralla y una puerta para controlar el ingreso al Cuzco. Luego viene la provincia de Canches de pastores y también especializados en minas de plata y oro. Esta relación mina-pastoreo la veremos constantemente. Los canchis llevaban unas trenzas negras que les daban la vuelta la cara a manera de distintivo³⁸. Sus armas eran los famosos ayllus y como el resto de los pueblos aymaras enterraban a sus muertos en chullpas o torres funerarias. En los pueblos donde estaban las autoridades había plazas para celebrar las fiestas con rituales y bailes (Cieza: 1986: 267-269).

Luego de los canchis, al Sur, está la provincia de los Canas, llevaban como distintivo étnico unos altos y redondos bonetes de lana. Tuvieron las mismas costumbres que los Canchis. Su pueblo principal era Cacha, el otro pueblo importante Ayaviri, donde había una gran cantidad de chullpas. Allí mandó Inca Yupanqui hacer palacios y otros edificios y luego fue poblado por mitimaes.

Los collas, alrededor del lago, llevaban unos bonetes del alto de un palmo y tan ancho de arriba como de abajo (Pedro Pizarro [1571] 1986: 111) descripción que coincide con los dibujos de Guaman Poma. En cambio los de del lado urcusuyu, probablemente los lupaca "*traen unos bonetones de arriba angostos y de abajo anchos,... de lana negra*" (Ibíd.). Hacia el sur los carangas, quillacas y aullagas en los alrededores del lago Poopó "*traen unos morteretes de labores de lanas de colores*" probablemente con tejidos para diferenciarlos entre si y todavía más al sur los charcas llevan los cabellos trenzados con unas redecillas de lana roja sujetos debajo de la barbilla (Ibíd.).

³⁸ Hay una cerámica Canchis.

6.2 Copacabana y Apu Chalco Yupanqui



Santuario de Copacabana.

Foto: Álvaro Valderrama.

El itinerario hacia el Collasuyu incluía Copacabana, La Paz (Chuquiago), Paria, Aullagas, Tupiza, Jujuy, Salta, Catamarca, Puerto Nevado (San Francisco) y Copiapó³⁹. Siguiendo a la expedición de Saavedra, Almagro continuó por el camino de Urcusuyu que iba por la orilla occidental del Lago Titicaca⁴⁰.

Copacabana era el espacio sagrado más importante del altiplano sur andino. Este espacio iba desde un muro construido en Yunguyo y abarcaba la península de Copacabana y una serie de islas entre las que destacan la Isla Titicaca, conocida actualmente como la Isla del Sol y la de Coati, conocida como Isla de la Luna donde se encontraba el acllawasi. Dado el profundo

³⁹ Canas y Canches se consideraban una región previa al Collao, por lo menos según Murua *"Después del Cuzco se sigue se sigue la provincia de los Canas y Canches, muy rica en ganado y tra ella la del Collao, llana, llena, grande y rica porque es la provincia de mayores pueblos de indios mas ricos y poderosos del Reino a causa de la mucha contratación y del infinito ganado de la tierra que por ella se cria con que se trajina el vino, coca ..."* (Murua *Historia general ...* 2001 p. 542).

⁴⁰ Según Santos. Si esto es así tuvieron que pasar territorio lupaca y que hicieron los lupaca?

carácter religioso de la zona se la consideraba entre los tres sitios sagrados más notables del Tawantinsuyu comparables con Coricancha en el Cuzco y Pachacamac en la Costa (Ramos Gavilan [1621] 1988). Esta región fue poblada por mitimaes de todo el imperio, no con fines económicos, políticos o de resguardo de la frontera, sino más bien con fines rituales. Las autoridades instaladas por los incas, por tanto, tenían un carácter político religioso. Según Tierra Saignes antes de que los incas incorporaran la zona al dominio inca como un centro ritual, pertenecían al señorío Lupaca⁴¹ (Saignes 1985: 291).

La probanza de los descendientes de Apo Chalco Yupanqui⁴² da indicios de que Almagro no llegó a entrar a Copacabana⁴³. Dado el carácter sagrado de la zona su visita hubiera dado lugar a algunas descripciones, además llegar hasta allí implicaba un importante desvío. Chalco Yupanqui, al parecer, fue a dar encuentro a Almagro y su comitiva al tener noticia de la su llegada; *"salió con todos sus capitanes y mucha gente de paz a dar obediencia a su majestad y al gobernador en su real nombre ofreciéndose por leal vasallo y servidor"* (Probanza en Santos 1987: 28) y con él se planificó la futura expedición.

Cuando tuvo lugar la invasión europea, Chalco Yupanqui se encontraba en la provincia de Charcas y al enterarse de la presencia europea en el Collasuyu que el gobernaba, regresó inmediatamente a Copacabana donde aguardó a Almagro (Choque 2003: 4).

⁴¹ Esta pertenencia de una región de tanta importancia religiosa a los lupaca corrobora la hipótesis de Teresa Gisbert (Basada en Cieza de León) que los lupaca habrían invadido Tiwanaku pasando a cuchillo a la gente de la isla Titicaca. Lamentablemente Saignes no da la fuente de esta pertenencia. Pero lo más probable es que Copacabana estuviera en territorio colla.

⁴² La *"Información de los servicios que prestaron a los españoles los antepasados de don Alonso Viracocha Inca y don Pablo de Cáceres Chalco Yupanqui, caciques de Copacabana"*, está inserta en el *"Memorial de méritos de la familia de don Joseph Fernandes Guarache descendientes de Capac Yupanqui, de Viracocha Inca y de Maita Capac..."* ubicado en la Biblioteca Central de la Universidad Mayor de San Andrés. Esta parte de la probanza fue trabajada por Roberto Santos en 1987. Al parecer existe una copia en Buenos Aires que fue trabajado por el historiador chileno Sergio Villalobos en 1962.

⁴³ Sin embargo un testigo de la probanza Digo Ananache, mitma pacaje dijo que *"vio... venir a don Diego de Almagro que iba a la provincia de Chile como halló al dicho Chalco Yupanqui Inga en este dicho pueblo "...¿de Copacabana? ("Información de los servicios ... " en Santos 1987: 24).*

Según Ramos, Chalco Yupanqui fue hijo de Apu Inca Sujsu el anterior gobernador de Copacabana⁴⁴ (Ramos Gavilan [1621] 1988: 44) y ambos serían descendientes de Viracocha Inca (Santos 1987: 12). Se trataba de un gobernador con funciones también rituales. Ramos Gavilán, por ejemplo, indica que Tupac Inca Yupanqui había puesto en Copacabana a Apu Inca Sujsu como gobernador con una función sacerdotal y andaba en traje de inca y *"solamente se diferenciaba del verdadero señor y rey de ellos en traer la borla a un lado que sólo al Inca pertenecía traerla sobre la frente"*(Ramos Gavilan en Santos 1987:11).

El cargo debió ser tan importante que cuando se casó Huayna Capac con su hermana la Coya Mama Cusi Rimay, al terminar una solemne ceremonia, fueron calzados ambos por el sumo sacerdote llamado nada menos que "Apochallcoyupangui" quien les entregó los símbolos de poder: la chipana de oro a Huayna Capac y los topos de oro a su esposa. *"y los hace tomar las manos y los lleva a la pata lugar donde acostumbraba hacer sus ceremonias y les dice sus oraciones en alta voz"* con lo que concluye la ceremonia de aquel día y *"ellos se quedaron por casados"* (Pachacuti [¿1613?] 1991: 158-159).

También fue Apo Chalco Yupanqui, nieto de Viracocha Inca, el sacerdote mayor del sol que coronó como Inca a Tupa Cusi Hualpa, es decir a Huascar (Murúa [1600] 2002: 131). El mismo Huayna Capac lo había nombrado gobernador y capitán general de las provincias del Collasuyu (Probanza en Santos 1987: 28). Seguramente hubo una estrecha relación entre Paullu y Apo Chalco Yupanqui ya que ambos tenían estrecha relación con esta región sagrada, pero es un tema que deberá investigarse.

Apu Chalco Yupanqui estaba casado con Supoelo Palla natural de Copacabana sacada seguramente del acllawasi de la isla Coati (Santos 1986: 12). Según la probanza de su nieto

⁴⁴Ramos Gavilán ([1621] 1988 :44). Sin embargo, según la información de méritos de los Chalco Yupanqui, el gobernador era "hermano" de Huayna Capac, con la cautela que este término debe tomarse en la tradición andina y más aún en una probanza de méritos.

don Pablo Cáceres Chalco Yupanqui Inga⁴⁵ este sacerdote del Sol salió al encuentro de Almagro para ser bautizado (Probanza en Santos 1987: 28)⁴⁶.

El apoyo que recibió Almagro en Copacabana, entonces, estuvo en manos de tres poderosas figuras incaicas: Paullu Inca, Vilac Umu y Apo Chalco Yupanqui, tomando en cuenta la enorme ascendencia que esta última autoridad tenía en la zona, la cual la había recorrido algunas veces según los testigos de la probanza (Santos 1986: 14). Apo Chalco Yupanqui, se unió a la comitiva y fue con ellos hasta el final del viaje a Chile junto con sus caciques principales y su gente (Ibíd.: 29). Según Ramos ([1621] 1988: 44) Chalco Yupanqui se puso de acuerdo con Paullu para dar a los españoles "*pasaje seguro hasta Chile*"⁴⁷. Posteriormente este apoyo fue motivo para que Manco Inca mandara a matar a Chalco Yupanqui en Pocona cuando regresó de Chile, por no haber seguido sus órdenes de rebelión (Ramos Gavilán [1621] y Probanza ambos en Santos 1987: 16 y 29).

Otras autoridades incas de Copacabana que brindaron su apoyo fueron por una parte Orcohuaranca que prestó "*cantidad de indios chunchus de paz*". Asimismo Fernando Collatupac y Miguel Wallpa que pusieron al servicio de Almagro todos los caciques y principales y su gente de los valles de Larecaja y de los Yungas⁴⁸. Aquí, como en otras partes encontramos que pasan por lugares de seguro dominio inca o sitios donde habían autoridades incas.

⁴⁵ El hijo de Apu Chalco Yupanqui se casó con doña Ana de Avendaño cuyos padres eran naturales de Cáceres ("*Información de los servivios ...*" en Santos *La contribución de Apu Chalco Yupanki...* 1987 p. 28), de allí el apellido de don Pablo.

⁴⁶ "... dio el dicho mi abuelo la obediencia a vuestra real persona y como fiel y leal vasallo ocurrió luego a donde estaba don Diego de Almagro para ser butizado y continuar vuestro real servicio" (Ibíd)

⁴⁷ En 1597 un indio lupaca, Rodrigo Cutipa, que participó en la expedición recuerda, por ejemplo que los servicios de los señores de la zona fueron invalorable para el paso de Almagro. Por ejemplo Chalco Yupanqui, en Copacabana, tuvo la misión de mostrar el camino y evitar que los indios se alterasen y así lo hicieron pues conocían a Chalco Yupanqui como gobernador y le obedecían (Del estudio de la probanza de Chalco Yupanqui en Santos *La contribución de Apu Chalco Yupanki...* 1987 p. 17).

⁴⁸ Según testigo Miguel Wallpa Yupanqui en el documento: "*Autos que el señor fiscal sigue con don Onofre Mascapongo Illatarco y otros de sus hermanos en el pueblo de Copacabana...*" (ANB. EC 1648 No.40). Como recompensa a su lealtad en 1575 Toledo les confirmó como capiteas de las provincias de los chunchos, Larecaja y Yungas, les confirmó sus tierras y les permitió vestir a la usanza española así como usar armas europeas: espadas y arcabuces. (Santos "*Información y probanza de don Fernando Kollatupaj, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro Limachi, Incas de Copacabana: siglo XVII*" en *Historia y Cultura N° 16*. Ed. Don Bosco, La Paz, 1989 p. 8).

6.3 Chuquiago



Vista satelital de la ciudad de La Paz o Chuquiagomarka..

Fuente: Google Earth

Antes que Almagro, Juan de Saavedra había pasado por Chuquiago (La Paz) en agosto de 1535 y de allí recogió oro (León M Loza en Arze 1969: 149) pero del paso de Almagro por la zona no quedan registros que conozcamos. No parece que hubieran bajado a la hoyada donde hoy se ubica la ciudad, sino más bien se quedaron en el Altiplano (Santos 1986: 16) aunque tenían informes de los dos exploradores que habían ido en 1533 que dieron noticia de las minas de oro que explotaban los incas luego serían ocupadas por Pizarro⁴⁹.

El sitio de Chuquiago estaba ubicado en territorio Pacaje, lugar donde se hablaba tanto aymara como puquina (Torero, Bouysse). Se trataba también, de un emplazamiento

⁴⁹ Ver Sancho de la Hoz 1535 publicado en Urteaga H. y Romero C. A. comp. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Lima 1616-1620 (En Saignes 1985: 280). Saignes indica que la relación de Sancho de la Hoz es una relación proporcionada por "dos exploradores españoles enviados al Collao en diciembre de 1533" se trata de la noticia escrita más antigua que hay sobre Chuquiabo Los exploradores mencionadas son Pedro Martínez de Moguer y Diego de Agüero.

poblado por mitimaes puestos por el Inca. El temprano informe de Sancho de la Hoz indica que había unos quinientos mitimaes entre hombres y mujeres que respondían a diferentes caciques de una manera muy organizada tanto en el trabajo minero que se hacía bajo la supervisión de unos guardias, como para otros trabajos. La impresión que tiene el autor es que se trata de gente "*muy doméstica*" y "*acostumbrada a servir*" tanto en el mantenimiento de los caminos, la construcción de casas como en el apoyo logístico llevando "*cargas de la gente de guerra cuando el señor va a algún lugar*" (En Saignes 1985: 290).

Tal como Copacabana, se trata de un sitio multiétnico organizado por los incas y poblado por mitimaes, pero en este caso principalmente con fines de explotación de las minas de oro y probablemente también por encontrarse en una zona que articulaba diversas ecologías, altiplano, valles y yungas (Saignes 1985). A pesar de que existen las probanzas de los Fernandez Guarachi y de los Cusicanqui de Pacajes, no tenemos noticias de la posición de sus mallkus ante este primer ingreso de los españoles.

No sabemos si Almagro iba alucinado tras una quimera por lo que avanza sin reparar en las posibilidades que en el camino va encontrando, o si tuvo noticias pero no las registró, hasta no tener consolidado su territorio. Lo propio ocurrió más al sur, ni Oruro, ni Porco,... ni Potosí⁵⁰. La situación es similar a la de Copacabana de donde pasa de largo. Desde el punto de vista indígena, parece evidente que las autoridades indígenas estimulaban el avance hacia el sur evitando que los conquistadores ingresen a las zonas importantes, pobladas y ricas seguramente en concordancia con los planes de rebelión de Manco Inca. Al pensar en la densa población que tenía el Collao se puede utilizar la metáfora de un mar de gente abriéndose para dar paso sin obstáculos y cerrarse luego e impedir su retorno. En este primer ingreso no hubo una resistencia organizada sino después de Tupiza, como veremos luego.

⁵⁰ Entiendo que Tristan Platt juntamente con Pablo Quisbert están escribiendo un trabajo sobre esta misma etapa enfocada en el tema de las minas.

6.4 Paria



Foto: Carola Condarco. Tras las huellas del Tambo Real de Paria. Vista parcial del asentamiento Paria La India. Los montículos corresponden a estructuras derrumbadas.

Después de Chuquiago, la siguiente etapa que figura en el itinerario es Paria que era un importante hito en el camino según los informes que habían recabado en el Cuzco. Paria era el lugar acordado para el encuentro de Almagro con Juan de Saavedra, tanto porque de allí en adelante venía un territorio despoblado como porque era un importante centro de acopio. Almagro estaba bien informado sobre algo: Paria era el centro donde en tiempos del Inca se almacenaban inmensas cantidades de maíz proveniente del valle de Cochabamba donde Wayna Capac había instalado 14.000 mitimaes y mitayos para la explotación agrícola (Wachtel 1981).

Saavedra llegó primero a Paria para fundar un pueblo según las capitulaciones hechas con Francisco Pizarro. Así lo hizo esperando a Almagro con 150 hombres. Fue el único lugar que se fundó en esta larga travesía. Allí *"le vino toda la tierra del Collao, de los Charcas y le*

servían con gran voluntad" (Barragán 2001: 144) ⁵¹. Al parecer Gabriel de Rojas habría llegado a Paria antes que Saavedra cumpliendo una misión de reconocimiento ordenada por Francisco Pizarro⁵²

Paria era no solamente el centro de acopio del Tawantinsuyu en la región del Collasuyu sino una suerte de Cuzco sureño aunque al mismo tiempo era la cabecera del señorío Sora. Se encontraba ubicado estratégicamente en el altiplano en un cruce de caminos de esta región, entre los fértiles valles cochabambinos y el actual Norte de Potosí. El clima frío y ventilado permitía mantener las collcas y los productos en perfecto estado⁵³. El Collasuyu, como dice Arze Quiroga, sería la gran base logística de Almagro pues se trataba de una zona densamente poblada y rica en alimentos y ganado (Arze Quiroga 1969: 149)

Este centro incaico de la región del Poopó marcaba la separación entre dos regiones distintas, una la del Titicaca y otra la de Charcas, desde Paria hacia el sur, aunque todo fuera parte del Collao. No sabemos cómo se designaba a esta región en tiempos prehispánicos, pero en el periodo colonial temprano se diferenciaba bien la zona del Titicaca donde se encontraban los "*collasuyus*" y la zona a partir de del Poopó con Paria como centro que se denominaba "*Charcas*" como se evidencia en las probanzas de los mallkus de esta región (Medinaceli 1993).

⁵¹ Mario E. Barragán Vargas *La historia temprana de Tarija*. Ed. Mario E. Barragán, Tarija 2001 p. 144. Se trata de un documento de la biblioteca Nacional de Madrid, Sala de MS J. 130 publicado en el Tomo XII de la colección "Varias relaciones del Perú y Chile y conquista de la Isla de Santa Catalina" en 1879. También fue publicado y corregido por José Toribio Medina. Se trata de un documento donde no figura autor y escrito con letra del siglo XVU, según dice J.T. Medina p. 415 en Barragán *La historia temprana...* 2001 p. 133.

⁵² Según Jaime Mendoza en 1937 pero no cita la fuente..

⁵³ Así como se conocen algunos lugares centrales del imperio incaico en las provincias, sede del poder local - Hatuncolla al norte del lago Titicaca, por ejemplo- se ha pensado que Paria pudo tener esta función hacia el sur del imperio (Saignes comunicación en clases Flacso, La Paz, 1990). Después de intentos de parte de diferentes arqueólogos no ha sido sino recientemente que se pudo determinar el lugar donde estuvo situado este importante centro. Recientemente (1997) Zenobio Calisaya, según Gilberto Pauwels, ubicó el emplazamiento de Paria. Luego Carola Condarco ubicó las ruinas que corresponderían haciendo excavaciones en el lugar. La discusión sobre esta ubicación de Paria fue discutida por mucho tiempo por arqueólogos y etnohistoriadores porque no habían restos visibles de un centro tan importante. Parece que siendo un lugar en exceso trajinado y paso de huestes en pugna desde las guerras civiles coloniales hasta las republicanas fue totalmente devastado. Se encuentra en la planicie aledaña a la actual población de Paria junto a las aguas termales de Obrajes cerca de la ciudad de Oruro, en la orilla norte del arroyo que la cruza. Se cuenta con un amplio informe de lo encontrado allí y un pequeño museo local. Por su parte Martti Pärssinen habiendo leído la publicación sobre Paria, encontró que faltaba determinar el lugar donde se habrían encontrado las collcas incaicas y las encontró en una planicie cercana en cientos de restos ordenados en filas. Comunicación personal octubre del 2005.

Es preciso remarcar algunas diferencias fundamentales entre las dos subregiones. En primer lugar la presencia inca que entre los "*collasuyus*"⁵⁴ - es decir collas, lupacas y pacajes - es más consistente y se expresa no solamente en la mayor antigüedad de esta presencia sino en la organización espacial y social: cabeceras bien definidas como las de los lupacas, población concentrada en provincias incaicas bien definidas y la ausencia de confederaciones que se observan en la región del Poopó⁵⁵.

Alrededor del Poopó se ubicaban los Carangas, Soras y Quillacas que a su vez estaban compuestos internamente por otros grupos. Los Carangas incluían a los urus en niveles incluso de poder⁵⁶; los Soras que estaban conformados por Soras (agricultores), Urus (pescadores) y Casayas (pastores)⁵⁷ y finalmente los Quillacas que incluían al Asanaques, Sevaruyos, Aracapis, Uruquillas y Urus⁵⁸. La ecología de la región, la economía de su población y esta organización mucho más segmentaria y dispersa en el espacio nos permite sostener que hablamos de una región preponderantemente pastoril.

Saavedra, que iba a la vanguardia de la expedición utilizando los caminos incaicos tenía como misión llegar hasta Paria a 80 leguas al sur del Cuzco para que "*conforme a la relación que tenía se reformasen las cosas de la tierra a la guerra necesarias; y mandole recoger mucha cantidad de ovejas (llamas) y maíz (de que abunda aquella comarca), para que igualmente los naturales se relevasen en el repartimiento, porque desde allí adelante confinaban lo despoblados, e de los pueblos que habían eran de pocos bastimentos*" (Oviedo Libro IX cap. II en Arze Quiroga 1969: 150).

⁵⁴ Waldemar Espinoza Soriano "El memorial de Charcas" en Cantuta, *Revista de la Universidad Nacional de Educación*, Chosica, 1969 p. 131.

⁵⁵ La Visita de Chucuito es una fuente que permite muy bien establecer estas diferencias (Garcy Diez de San Miguel *Visita hecha a la provincia de Chucuito* Ed. Casa de la cultura del Perú, Lima, [1567] 1964) en comparación con los memoriales de Charcas y Quillacas del sur (Espinoza Soriano "El memorial de Charcas" 1969; Suárez (transcripción) *Memorial de Charcas* 1986).

⁵⁶ Gilles Riviere "*Sabaya: estructuras socioeconómicas y representaciones simbólicas entre los Charangas, Bolivia*" (tesis doctoral). Paris, 1982.

⁵⁷ Mercedes del Río "*Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del macizo de Charcas*" (tesis doctoral).

⁵⁸ Waldemar Espinoza Soriano "El reino aymara de Quillaca – Asanaque, siglos XV y XVI" En: *Revista del Museo Nacional* Tomo XLV, Lima 1981; Thomas Abercrombie 1992 "*Vassals, liberty and lords and consciences on trial: encounters of encomienda and senorio in 16th century Spain and Peru*" (tesis doctoral) 1992.

Este español cumplió su misión de acumular víveres de manera exagerada; esperó a Almagro en Paria con la gente "*aparejada la gente de armas de la tierra y de calzado e otras cosas convenientes para la conquista*". También recogió informes de algunas minas de plata que le parecieron "*pobres e poca posibilidad de gente para trabajar*" (Arze Quiroga 1969: 151). No se enteró que las minas que el Inca explotaba se encontraban muy cerca, en la actual ciudad de Oruro a donde seguramente llegaba un ramal del Capac Ñan.

El informe de Felipe Godoy de 1607, a poco de la fundación de la ciudad de Oruro, da cuenta de más de veinte vetas de plata que habían sido trabajadas por orden del Inca algunas tapadas y otras simplemente abandonadas⁵⁹. Incluso detecta una veta del Sol en el cerro San Cristóbal que estaba "*más rota y labrada de los indios y en más hondura...*" (Godoy [1607] 1998: 111). Estas vetas fueron explotadas por diversas naciones aunque el trabajo artesanal estaba en manos de gente especializada. Se dice que en el Collao "*había muchos plateros y muy delicados oficiales y todos vivían en el Cuzco*" (Pizarro [1571] 1986: 112). La actitud tanto de Almagro como de los señores de la tierra fue parecida a la que tuvieron en La Paz: buscando una mágica riqueza pasaron de largo de las minas de oro y plata ya conocidas y las autoridades indígenas, tanto incas como locales, parece que guardaron silencio. ¿O Almagro sabía pero no quiso dejar registro hasta no asegurarse su posesión?

Almagro y Saavedra, por consejos de la gente del lugar, se quedaron un mes en Paria a fin de esperar la llegada del verano para no sufrir los rigores del tiempo al pasar la Cordillera para llegar a Chile. Saavedra tenía además orden de fundar allí un pueblo de españoles por lo que Paria se constituye en el primer poblado español en lo que hoy es Bolivia (Arze Quiroga 1969).

Allí fueron a recibirle los principales de la provincia de Paria llevando ricos presentes y les dieron informes negativos tanto acerca de la posible riqueza como del camino, pero Almagro

⁵⁹ El informe de Felipe Godoy de 1607 muestra claramente que esta era una zona de explotación minera hecha por los incas. La tecnología propia de la minería andina "*a cielo abierto*" y con huellas de mucha ceniza por el uso de fuego para ablandar la roca a falta de herramientas de hierro, son algunas de las muestras que él es capaz de detectar. (Godoy [1607] 1998)

hizo caso omiso y más bien les pidió que por un tiempo formen parte de la comitiva (Cieza [1571] 1989 T. 3: 282-283).

7. ALMAGRO Y LOS MALLKUS DE CHARCAS

Paria, además de ser un importante centro incaico, era la cabecera de los soras. Tenemos datos acerca de las autoridades de los soras, Harasitha y Guayta que estaban apoyados por Coysara, mallku de los charcas⁶⁰. Nuevamente las principales autoridades étnicas salieron al encuentro de los españoles evitando su ingreso a las zonas de su dominio. Estos señores ofrecieron su apoyo que consistió en gente de guerra, pues habían servido al Inca como guerreros (Memorial de Charcas en Espinoza Soriano 1969). Se incorporaron entonces miles de hombres y mujeres de los grupos charcas, soras así como de los caracaras de Colo y Caquina (Del Río 1989: 54-56)⁶¹, muy probablemente con cientos de llamas.

Los mallkus del lugar estaban siguiendo las órdenes de los incas. Es importante tener presente que en su memorial, los charcas dicen que habían establecido lazos de parentesco con el Inca Paullu⁶² lo que quiere decir también lazos políticos por lo que es lógico pensar que respetaban sus órdenes. Era una práctica corriente establecer estas redes donde no se podía separar la política de las lealtades de parentesco por ejemplo el mismo Coysara había establecido lazos

⁶⁰ Los nombre de estas tres autoridades hacen referencia a símbolos de poder y autoridad. Se trata de un estudio sobre los nombres de las autoridades de charcas en esta etapa. **Harasitha** significa "*quitarse los vestidos sacerdotales y cualquier disfraz*" (Bertonio[1612] 1984). **Guayta** se entiende como "*plumaje, flor o cualquier cosa que se pone en lugar de penacho*" (Ibid y según el Lexicon de Santo Tomás en quechua la traducción sería "*ramillete o plumaje que traen los indios en la cabeza*"). **Coyasara** era una alta autoridad cuyo nombre significa en aymara "... cuando uno anda con su llacota bien puesta como hombre grave" (Ibid) (Medinaceli, Ximena y Arze, Silvia "Los mallkus de Charcas. Redes de poder en el norte Potosí siglos XVI y XVII" En: *Estudios Bolivianos* 2. Ed. IEB-UMSA. La Paz, 1996).

⁶¹ (del Río 1990:54-56) En la encomienda de Alonso de Montemayor que le fue otorgada por La Gasca, de 332 tributarios sólo se encuentran 140 y se explica la falla por que los 182 indios que faltan, según el mallku Guarache, se murieron y fueron llevados a Chile por los españoles. Esto según testimonio de Montemayor en 1549. El dato que indica que se trata de indígenas de Colo y Caquina está en Cajas Reales N° 1 en el Archivo de la Casa de la Moneda en Potosí. (Datos de del Río). Quedan sin embargo algunas dudas acerca de la filiación étnica de estos indios de Colo y Caquina, pues pertenecían a la encomienda de Montemayor a quien le habían asignado los indios "*charcas de Sacaca*". Estos estaban bajo la autoridad de un mallku llamado Guarache, pero podría tratarse tanto de mitimaes Charkas como de Qhara Qharas en su propio territorio.

⁶² Según la Real Cédula que presentan los Ayaviri probando sus títulos de nobleza (ANB ED. 135, f.82. En Silvia Arze y Ximena Medinaceli *Imágenes y Presagios. El escudo de los Ayaviri, Mallkus de Charcas*. Ed. Hisbol La Paz, 1991 p. 29).

de parentesco con Huayna Capac⁶³ (Memorial 1986: 64), así como a la muerte de este Inca los charcas se alinearon en el *"bando huascarista"* (Ibíd.).

La alianza con los incas también figura en el la probanza de los Ayra de Arriuto cacique de Pocoata (señorío Caracara) donde indican que su antepasado Hanco Tutumpi Ayra Canchi había recibido una mujer de parte del Inca Huayna Capac (Arze y Medinacelli 1991: 20). Los quillaca de Oruro, por su parte, remarcan que cuando llegó Francisco Pizarro a Cajamarca, la autoridad de los quillaca, que por entonces era Guarache (y luego fue bautizado como Juan), fue al Cuzco *"a visitar a Manco Capac [es decir Manco Inca] señor destos reinos con el cual fueron a dar obediencia a don Francisco Pizarro, y se la dieron en Cajamarca"* (Probanza de los Colque Guarachi; en Espinoza Soriano 1981: 237, 246).

Se evidencia aquí una coordinada acción interétnica ligada, sin embargo, a una estrategia inca organizada por las dos autoridades de mayor nivel en la zona⁶⁴. Se trataba aún de la respuesta de una sociedad que no había roto los lazos con el orden establecido. El imperio inca estaba todavía vigente en el Collasuyu.

⁶³ "... y Guaina Capa su hijo el qual es abuelo de don Alonso Ayavire y bisabuelo de don Fernando Ayavire..." (Margarita Suárez (transcripción) *Memorial de Charcas* inéd. Londres, 1986 p. 65).

⁶⁴ Por lo menos esto dicen algunos testigos que indican que "en el tiempo antiguo del ynga si no eran señores principals como lo era el dicho Cumsara no traían la dicha lampa; y en esta provincia vio quel dicho Cumsara e un ynga questaba puesto por gobernador y guarda de las fortalezs de esta provjncia como serlor ant grande o criado del ynga principal señor deste reino e un Hausita estos sólos fueron los que traían lampas... (Margarita Suárez (transcripción) *Memorial de Charcas* 1986:214).

7.1 Aullagas



Llamas en Pampa Aullagas.

Foto: Ximena Medinaceli

De Paria, Almagro pasó a Aullagas donde acampó diez días para luego emprender su camino hasta Tupiza, cabecera de los chichas. El tambo de Aullagas se encontraba en la orilla sur del Lago Poopó; era un importante tambo incaico emplazado en territorio de los Aullagas y Uruquillas del señorío Quillaca⁶⁵.

Guarachi, señor de los quillacas, que estaba en el Cuzco:

Queriendo subir don Diego de Almagro a las provincias de Chile, el dicho Guarache envió a un hermano suyo a la dicha provincia de los Quillacas para que sacase socorro a la parte del dicho don Diego. Y... para ello sacó mucha cantidad de comidas al tambo de los Aullagas para los soldados y gente que llevaba que eran cuatrocientos

⁶⁵ Según el arqueólogo Marcos Michel, el tambo de Aullagas se encontraría hacia el sur del actual pueblo de Aullagas.

*soldados y le dieron bastimentos y provisiones para más de mil. Y por su mandato salieron todos sus indios a servir a los dichos soldados lo cual hicieron ellos solos sin otros ningunos. Y ansimismo le dieron muchos indios de carga que llevasen"*⁶⁶(Probanza En Espinoza Soriano 1981: 245).

El hermano - mensajero que envió Guarache se llamaba Caraguaque, según el testigo Miguel Unciga cacique de Chuquicota (señorío Caranga), indio de unos 80 años y sabía esto porque "era público y notorio" (Ibíd.: 245)

A partir de este punto la comitiva ingresa en una región ecológicamente diferente que se considera el altiplano sur. Se caracteriza por la mayor aridez del paisaje, la presencia de enormes salares y la gran riqueza ganadera y minera. Elementos que van a constituir el escenario de las sociedades pastoriles, particularmente de llamas, animales de altiplano seco.

7.2. El sur del Poopó



Foto: Ximena Medinaceli

Vicuñas y Parihuanas, al fondo se puede observar el lago Poopó.

⁶⁶ Probanza En: Espinoza Soriano 1981:238). El cacique de Aullagas, don Martín Copaquira de 85 años, que también fue testigo, a la respuesta sobre el apoyo que se dio a Almagro en el tambo de Aullagas responde muy parcamente diciendo " así como la pregunta lo ha oído decir" (Probanza En: Espinoza Soriano 1981:249)

El altiplano central boliviano termina en la zona de Aullagas. La región del Poopó es una extensa planicie que llega hasta el sur del lago. Se trata de una pampa arenosa surcada constantemente por vientos que van formando extensas dunas y donde sólo crece la paja brava. El suelo es salino y va aumentando en intensidad a medida que se acerca al lago Poopó (Montes de Oca 1983: 147-148). El río Desaguadero lleva las aguas del Titicaca hasta el Poopó en un recorrido de 370 Km y una gradiente de 124 m. Este lago tiene una alta salinidad de 25 gr/Lt.; no ha alcanzado el estado de salar porque recibe una alimentación permanente de agua dulce del río Desaguadero pero forma una zona semiárida.

El tamaño y la forma del lago Poopó y el delta del Desaguadero, así como las áreas inundadas por éste, van cambiando constantemente. Durante los últimos años se han formado nuevas áreas de inundación, agrandando el lago Ururu que se acerca peligrosamente a la ciudad de Oruro. Este lago se encuentra al sudoeste de esta ciudad. El nivel de este lago en 1970 estaba en 3697 m. o sea sólo 1m. Por debajo de la parte más baja de la ciudad (Ibíd). El lago Poopó se nutre por el norte del río Desaguadero y por el sur del río Márquez que echa sus aguas en este. Del lago Poopó sale el río Lacajahuira- cuya traducción del aymara podría ser río de barro o boca del río⁶⁷, según se pronuncie- en dirección oeste hasta el salar de Coipasa. Es un río que de trecho en trecho desaparece sumiéndose en el terreno poroso.

El oeste del Poopó, el altiplano presenta una zona pantanosa debido a que las corrientes superficiales provenientes de vertientes no llegan al lago y se van sumiendo en el terreno arenoso, típico de la región. En los alrededores del Poopó se encuentran hoy las provincias Saucarí, Poopó, Avaroa, Cercado y Dalence y hacia el Sur la provincia Avaroa (Ibíd.: 16). Los alrededores del Poopó constituyen ecológicamente un altiplano árido y salado con un área de 2.650 Km² (Ibíd.: 18)

Al sur del lago Poopó comienza una región totalmente árida y desértica caracterizada por la presencia de grandes salares y pampas formadas por arcilla, arena y grava. Es la región árida del país con precipitaciones de menos de 100 mm. Por año y a veces sin ninguna lluvia (Ibíd. 149). La altitud está, sin embargo, por debajo de los 4000 m sobre el nivel del mar (Ibíd.: 150)

⁶⁷ Agradezco al universitario Roger Mamani por la sugerencia de la segunda traducción.

aunque hacía los Lípez se eleva nuevamente. Esta zona se caracteriza por los salares de Uyuni y Coypasa en el altiplano orureño y potosino con un clima de estepa con invierno seco y frío (Ibíd.: 128). Más al sur, a los 21° 50', el altiplano ingresa en la Puna de Atacama en el territorio chileno (Ibíd.:146). En dirección al Este, sin embargo se accede a los valles de Cochabamba y del norte de Potosí.

En cuanto a las montañas, al sur del paralelo 18°, es decir al Norte del lago Poopó comienza la cordillera de los Azanques (que era el nombre una de las parcialidades del señorío Quillaca), que corre hacia el sur hasta la zona minera de Uncía y Siglo XX. En su curso se encuentran importantes minas como Morococala, Huanuni y Uncía. A continuación en el paralelo 19° comienza la cordillera de los Frailes que va abriéndose en macizos aislados y corre hasta Potosí. El propio cerro Rico de Potosí se encuentra en esta cordillera con 4.824 m de altura (Ibíd.: 169).

Asimismo se encuentran cerros aislados en todo el altiplano. Solamente al sur del lago Poopó y al este del salar de Uyuni existe una serranía de forma curva que sobresale unos 300 a 400 m. sobre el nivel del altiplano (Ibíd.: 173). El pequeño cerro donde se ubica la población de Quillaca es uno de ellos y se eleva en un área donde no hay otro.

7.3 Tambos

El tambo de Aullagas, en el camino real incaico, se ubicaba en el punto que separa el altiplano Central del Sur, la zona semiárida de la árida, la región de los salares de los valles interiores. La principal riqueza que se administraba desde allí era la ganadera. Miles de llamas se criaban en un hábitat ideal para su subsistencia. La instalación de un tambo incaico, entonces, tiene un importante sentido administrativo-ganadero.

El servicio de tambos y caminos incaicos fue minuciosamente organizado y se cumplía con extraordinaria disciplina el servicio a los administradores del Tawantinsuyu que debían recorrer su geografía. Asimismo servía para organizar el traslado de alimentos a donde hubiera necesidad, para llevar los tributos al Cuzco así como servir al ejército inca y dar servicio de

chasquis y espías. (Ondegardo [1571] 1990: 113. Garcilazo [1606]1985; Murua [1599-1610] 1962-4: 353; Pizarro [1571] 1986). *"Eran unas casas grandísimas y suntuosas y pintadas con diversidad de pinturas y puestas a trechos para que descansen los caminantes"* (Murua [1599-1610]: 353). Así se tuvieron que transportar *"cien mil fanegas, ya sabía cada uno qué parte le cabía... y de la misma manera en el acarreo conforme a la cantidad de ganado"* (Polo de Ondegardo, fotoc esp.:122). Este sistema se puso al servicio de Almagro cuando ingresó al Collasuyu.

El servicio continuó vigente durante buena parte del periodo colonial, dando lugar al abuso de parte de los españoles. *"Mucho tiempo duró dar indios en los tambos para cargar todo lo que cada uno pedía, y aún para hamacas si quería caminar en hombros de indios no tenía que hacer más de negociarlo en el primer tambo de donde salía"* (Ondegardo [1571] 1990:107). Esta situación duró hasta las ordenanzas de Vaca de Castro en 1541 que puso límite a los abusos. Todos los tambos contaban con patios, habitaciones y depósitos para el servicio de los caminantes.

En cada tambo del camino Almagro recibió el apoyo de los pueblos a quienes les correspondía el servicio, estos daban todo lo necesario para su paso y llevaban el bagaje a cuestras de un lugar a otro (Cieza [1571]1989 T.3:282).

Para que el servicio en Aullagas estuviera listo, como vimos, Guarachi el mallku de los quillacas que se encontraba en el Cuzco, envió a su hermano que para que preparara todo lo necesario. Es seguro, sin embargo, que en la zona ya tenían noticia de lo que acontecía por el eficiente servicio de chasquis. Garcilaso explica ([1606]1985 T. II: 22) que los chasquis - que significa *"trocar, dar y tomar"* (Ibíd.) - estaban en unas chozas ubicadas a cierta altura para que pudieran ver llegar a la posta que llegaba por cualquier lado del camino y salir a darle encuentro para no perder tiempo. La distancia entre una y otra era un cuarto de legua que es la distancia se consideraba podía correr un chasqui con ligereza. Normalmente el mensaje que llevaban era breve y de manera verbal, aunque en ciertas ocasiones llevaron quipus con mensajes más complejos. Asimismo *"tenían otra manera de aviso por estos correos y era haciendo ahumadas de día, de uno en otro, y llamaradas de noche"* ... y los chasquis velaban

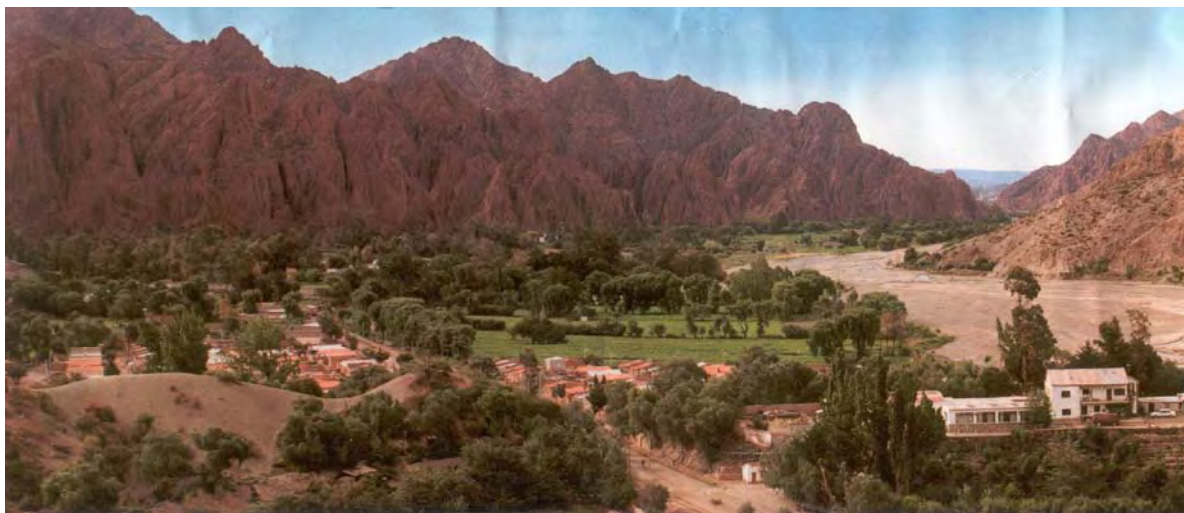
perpetuamente para cualquier suceso que se ofreciese, particularmente de los levantamientos, para que el Inca lo supiese dentro de dos o tres horas cuando mucho. (Ibíd.: 23).

En Aullagas, entonces, seguramente sabían de antemano quiénes venían, cuántos venían y qué acciones debían tomar. De esta manera dieron a Almagro el apoyo requerido, lo que no podemos afirmar es que si este apoyo fue para que pase tranquilamente, o para que vaya lo más lejos posible, mientras Manco preparaba el cerco a la ciudad del Cuzco⁶⁸. Por los datos de la probanza de los Colque Guarachi se colige que dieron el apoyo para que pase pero no fueron con Almagro a Chile, esto se confirma en la probanza de los Ayaviri Coysara de Sacaca.

Gracias al abastecimiento conseguido en Paria y en Aullagas "*cada español llevó lo necesario para su camino de 500 leguas*" que tenían por delante y recibió de los pobladores del lugar "*todas sus existencias de víveres*" (Arze Quiroga 1969:152, en base a Oviedo). Los quillacas sirvieron con más de cuatro mil "carneros de la tierra", seis mil cargas de maíz y chuño y tres mil pesos de oro y plata que dieron a Almagro (Según la probanza de Colque Guarachi que habrá hecho el cálculo de los gastos posteriormente). Las autoridades de un pueblo organizado en segmentos no actuaban solas, por lo que los servicios prestados fueron en colaboración entre la autoridad mayor y varios "primos hermanos" y hermanos suyos.

⁶⁸ Es probable que los quillacas, por su calidad de pastores, fueran particularmente aptos para el trabajo de chasquis. En la probanza de los Colque Guarachi don Juan Colque indica que cuando se reveló Gonzalo Pizarro... "el dicho Guarache puso chasques para que no pudiese venir gente a esta dicha provincia sin tener aviso los servidores de su Majestad. Y así supo por ellos lo que hacía y pretendía el dicho Gonzalo Pizarro" En la segunda información también sostienen que "ha tenido siempre en esta provincia especial cuidado de hacer chasquis para avisar a las Audiencias... de los motines que se querían hacer en esta provincia de los Charcas (Probanza. En: Espinoza Soriano 1981:238,253)..

7.4 Tupiza



Tupiza, zona de Palala

Foto: Coleción Michovich

Luego de una espera de diez días en Aullagas, la enorme comitiva emprendió una etapa de 40 leguas por campo despoblado hasta Tupiza, la cabecera de los chichas, donde Almagro estableció su cuartel general. Pasó bordeando por el este la zona de los charcas y los caracaras sin dar muestras de saber que en el territorio que le había sido adjudicado estaba la enorme riqueza del cerro de Potosí.

Decidieron que hasta llegar a Tupiza saldrían los españoles y caballos por cuadrillas por la falta de agua. Delante de todos ellos iban tres españoles que se habían adelantado por su cuenta, dicen que "*por gozar de los regalos de los indios*"; luego iban otros cinco que fueron creando un gran malestar entre los lugareños (Cieza [1571]1989 T. 3: 283).

Paullu y Vilac Umu se adelantaron hacia Tupiza donde esperaron a Almagro, mientras que Saavedra se había quedado todavía en Paria (Doc. 11 Barragán⁶⁹, Cieza 1989 T. 3:317). Almagro llegó a Tupiza a fines de 1535 donde halló que Paullu y Vilac Umu habían recogido por la tierra por donde habían venido gran cantidad de oro y plata (Barragán p. 22), 90.000 pesos en oro fino que dicen habían traído de Chile como tributo para el Inca (Cieza 1989

⁶⁹ "*Conquista y población del Perú*" (Archivo de Indias y publicado en la revista Sud- América 1873

T.3:317). Dice Cieza que allí tuvo Almagro noticia de las ricas minas del Collasuyu (Cieza 1989 T. 3:317) pero no prestó atención.

Tupiza es el punto culminante de esta fase. La gente del lugar ya no brindó su ayuda y fue hostil con el grupo atacándolos en cuanto podían, además tenían en contra una inmensa y árida geografía que se volvió todavía más cruda en el paso de la Cordillera en un período que se vivía una pequeña edad de hielo⁷⁰.

En Tupiza tuvo lugar el gran desbande indígena. En primer lugar a fines de octubre Vilac Umu abandonó subrepticamente la comitiva. Lo hizo una noche llevando consigo muchos indios y mujeres. ¿Cómo no pensar que estaba siguiendo los planes que tenía con Manco Inca? Lo mismo podemos pensar de todas las acciones que tuvieron lugar en Tupiza, desde la entrega de cantidades de oro para azuzar la codicia de Almagro hasta la fuerte hostilidad de los pueblos sureños. El regreso de Vilac Umu fue por caminos alternativos que los españoles desconocían hasta llegar al Cuzco, donde lo esperaban para iniciar el cerco (Tito Cusi [1570] 1991: 78). En el veloz camino de retorno Vilac Umu se ocupó de levantar a las provincias por donde pasaba. El altiplano y su gran cantidad de gente se habían abierto para dejar pasar pacíficamente a los invasores y era hora de cerrarles el paso de regreso.

Cuando en la mañana Almagro se dio cuenta de la huida de Vilac Umu, muy enojado hizo llamar a Paullu que "*era muchacho [y] respondió con temor que no supo nada ni lo entendió*" (Cieza [1571] 1989 T.3:318). Desde entonces Paullu estaba constantemente custodiado.

También dejó la comitiva la gente que había venido con ellos de la provincia de Paria y otros pueblos aledaños, entendemos que los que regresaron de Tupiza fueron Coysara, Harasitha y Huayta aunque lo hicieron con autorización de Almagro (Cieza [1571] 1989 T.3: 317, Memorial de Charcas. Margarita Suárez, Transcripción [1584-1596] 1986).

⁷⁰ La "*Pequeña edad de hielo*" fue un ciclo climático de intenso frío, vivido entre los años de 1300 a 1840 de nuestra era. En este periodo las temperaturas bajaron a 0.5° en promedio de los anteriores últimos tres siglos. Durante los años de 1650 a 1750 se tuvo lo que se conoce como "*Mínimo de Maunder*", o sea los años más helados donde los inviernos fueron más largos y más intensos.

Por alguna razón Paullu no siguió a Vilac Umu cuando escapó de Tupiza. Tampoco hizo nada contra Almagro en su viaje a Chile o cuando volvían por el desierto de Atacama. Al contrario le dio asistencia invalorable y la gente que le obedecía hizo posible su retorno. Sin su apoyo, dicen los documentos de la época, Almagro nunca habría regresado. El argumento de Paullu fue que en el paso de la cordillera habían muerto tantos indios que era imposible atacarlos, mientras que los españoles estaban prácticamente intactos. Queda la sensación de que Paullu partió con instrucciones precisas de Manco de deshacerse de Almagro cuando estuviesen suficientemente lejos, pero Paullu fue entendiendo que era una misión imposible. Seguramente lo consultó con el sacerdote de Copacabana, Chalco Yupanqui, con quien se quedó hasta el retorno de Atacama. Este sacerdote sufrió luego la furia de Manco, pero no así Paullu. Hay que entender una cierta complicidad o coordinación entre ambos incas, Manco y Paullu. Uno era la cara rebelde de la resistencia y el otro la cara pacífica de la misma, actuarían en conjunto hasta ver cual de las dos formas terminaría imponiéndose. Las versiones de que sin la ayuda de Paullu el ingreso hubiera sido imposible son ciertas en parte. La superioridad tecnológica fue tan grande que se solamente una cifra nos puede dar la idea. En el cerco que pusieron los indígenas en Cochabamba cuando ingresaron los Pizarro, murieron 4 españoles y 8000 indígenas. Estas cifras, que no siempre son confiables, nos dan una idea de la gran desproporción en la lucha.

De Tupiza pasaron a Jujuy donde esperaron durante dos meses a que pase el invierno. De allí en adelante ya no recibieron el apoyo a que estaban acostumbrados. En Jujuy habían sido sacrificados tres españoles que se adelantaron. En represalia Almagro envió al capitán Saucedo a castigar a la gente de allí *"el cual [castigo] se hizo aunque los indios desampararon el pueblo de noche estando cercados y los españoles lo derribaron hasta los fundamentos y quemaron todo y le comieron cuanto tenía y de allí partieron a la provincia que Chicoana que es de los diaguitas"* (Anónimo "Relación del sitio...en Barragán 2001:145). En Chiguana Almagro *"encontró a los naturales alborotados y puestos a punto de guerra"* (Cieza 1989 T.3:318); los indios los amenazaban dando gritos *"roncos y temerosos"* (Ibíd.) por donde pasaban los invasores, algunas veces mataron a los negros y a los yanaconas y en alguna ocasión mataron a un caballo. Esta situación coincide con una zona del Collasuyu étnicamente

diferente a la de pueblos aymaras del altiplano, pero coincide también con la partida de Vilac Umu a participar del cerco a la ciudad del Cuzco.

De Chiguana regresaron a sus lugares de origen el resto de los señores de Paria que estaban todavía con el Adelantado dejando a la comitiva en la peor parte de su viaje, tanto que cuando Cieza cuenta la situación de los indios e indias encadenadas, muriendo uno tras otro, pide perdón a Dios por tan graves pecados (Ibíd.: 319). No se puede saber si Almagro los mandó de regreso evitando más gente en un territorio con pocos recursos o si estos caciques quisieron regresar en un momento en que debía darse la resistencia y ellos disimuladamente quitaron su apoyo a Almagro.

Tenemos la versión de los señores étnicos de charcas que señala por ejemplo que Harasitha y Coysara (de los Soras y Charkas respectivamente), regresaron agotados dejando a mucha gente en el camino. Sus antiguos vasallos lo describen de la siguiente manera: "*vio que los españoles llevaron consigo al dicho Cuysara a Hausita e Guaita caciques y señores de su nación los cuales vio que fueron con los dichos españoles y con mucho número de indios que llevaron consigo como señores que eran e para su servicio y después los vio volver a este reino destrozados y perdidos, sin andas y les faltaron que se habían muerto muchos indios de los que habían llevado*" (Memorial, Margarita Suárez, transcripción [1584-1598]1986: 275 f.109).

7.5 De Tupiza en adelante

Luego pasaron por Salta y Catamarca para encaminarse por la ruta incaica hacia el oeste con dirección a Copiapó que era el punto señalado como meta inmediata (Arze Quiroga 1969). El terrible paso por la cordillera es un suceso más conocido y sale de nuestra área de estudio por lo que no entraremos en detalles. Solamente cabe resaltar que pasaban de tambillo en tambillo dejando muertos de frío y de hambre a indios, esclavos y caballos.

El grupo llegó a Copiapó que fue la salvación de los conquistadores, fueron recibidos con cordialidad y fueron aprovisionados de lo necesario. Según en Roberto Choque, sobre la base

de Garcilazo, Paullu obligó a la gente de Copiapó a recolectar oro y una vez juntado entregó a Almagro en nombre de Manco Inca (Choque 2003).

En este valle estaban esperando a Almagro su capitán Rodrigo Orgoñez, con unos cien hombres y Juan de Herrada su mayordomo, que llevaba las Provisiones Reales por las que Almagro entendió que el Cuzco caía en su jurisdicción. Pero ellos no fueron los únicos que habían llegado, Manco Inca también mandó emisarios con el pretexto de saber acerca de la salud de Paullu para que en secreto avisarles la determinación del Inca de acabar con los españoles incluyendo a Diego de Almagro y de esta manera restituir su Imperio atacando a los españoles que se encontraban en Lima y en el Cuzco (Choque 2003:6). En vista de ello, Paullu y sus compañeros hicieron consulta pero no se atrevieron a adoptar posición contra los españoles por creer tenían pocas fuerzas como consecuencia de la muerte de más de 10.000 indios en la sierra nevada del occidente de los Andes⁷¹. Se decidió también que Paullu se quedase con los españoles para lo que hiciera falta "*siquiera para dar avisos al Inca, su hermano, de lo que quisiesen hacer contra él*". Para Choque la actitud de Paullu frente a la invasión europea fue un proceso paulatino alejándose cada vez más de la política de su hermano Manco y se fue congraciando con los españoles. (Choque 2003:6 en base a John Hemming 1971).

De Copiapó pasaron a un segundo valle denominado Guasco donde habían muerto a tres españoles que iban por delante con Paullu y al parecer con Chalco Yupanqui⁷². En un tercer valle llamado Cuaquizago, se enteraron de la muerte de estos españoles y en represalia Almagro tomó presos y quemó a 27 principales del lugar atando a cada uno a un palo. Entre

⁷¹ La fuente de Choque –Garcilazo- dice que allí se determinó que Vilac Umu regrese al Cuzco, pero este regreso fue anterior al paso por la cordillera, pues retornó de Tupiza, como vimos.

⁷² "en el tercer valle que es el que se llama de Cuaquizago que está poblado por cristianos ahora; aquí entendió el Adelantado que los indios y los del segundo valle de Guasco habían muerto a los tres españoles que él había enviado del Cuzco con los dos Ingas, los cuales por codicia de ranchar hasta que por sus malas obras y malos tratamientos que hacían a los indios, según se entendió de los pueblos por do pasaban, los mataron. ... y a los demás indios comunes repartió por esclavos. Entendemos que "los ingas" se refieren a Paullu que iba con ellos y Chalco Yupanqui que se les había unido en Copacabana, recordemos que Vilac Umu los había abandonado en Tupiza. Además hay evidencia de la presencia de Chalco Yupanqui hasta el final de la expedición como veremos adelante.

ellos estaba un Orejón cuyo nombre quedó en el anonimato (Cieza [1571] 1989 T. 3:324, Doc. Anónimo en Barragán 2001:146).

Finalmente partieron hacia Chile que estaba a cien leguas de Copiapó. De este punto, Almagro junto a Paullu y el resto del grupo retornaron al Cuzco. *"Ningún español salió de Chile que no trajese indios atados... [Aunque] murieron mucha cantidad de indios e indias especialmente en el despoblado de Atacama,... que es un arenal de cien leguas"*. Pasando Atacama, recién Almagro se enteró que Manco Inca se había alzado en el Cuzco y decidió regresar a toda prisa llevando consigo a Paullu (Anónimo en Barragán 2001:147).

El regreso de Almagro con Paullu se hizo por la ruta de la costa, de Copiapó al Cuzco, pasando por Arequipa. Mientras que Apo Chalco Yupanqui, el inca de Copacabana, se retiró con su gente al valle de Cochabamba hasta Pocona (Santos 1987:17). Donde posteriormente fue asesinado por orden de Manco por haber desobedecido sus órdenes. ¿Porqué fue Chalco Yupanqui a Pocona? ¿Estaba huyendo de Manco Inca o iba a colaborar a Tisoc que allí organizaría la resistencia? Son preguntas aún pendientes. El altiplano estaba en pie de guerra, pero Almagro retornaba por otro camino.



La Fortaleza de Incallajta.

Foto: Álvaro Valderrama.

8. REGRESO DE ALMAGRO Y CERCO A LA CIUDAD DEL CUZCO

"El adelantado don Diego de Almagro a los veintidos meses después de haber ido a Chile volvió con todo su campo y Paullo Topa Inga con él" (Quipucamayos [1542] 1991: 28). Almagro llegó a Urco ubicado a siete leguas antes del Cuzco. Hallando que toda la tierra estaba levantada y la ciudad del Cuzco cercada por Manco Inca. En abril de 1535 Manco había decidido oponerse a los cristianos. Salió el 18 de abril el miércoles de semana Santa. Para esto se reunió especialmente con los jefes del Collao (Hemming 1971: 183).

En Urco, Almagro pudo apreciar la grave situación de los Pizarro. Hacía cerca de un año que permanecían sitiados en esa ciudad ochenta capitanes y soldados españoles por el ejército del Inca Manco Yupanqui (Arze Quiroga, 1969: 162). Mientras que la gente que venía con Almagro llegaba a unos 400 españoles y unos 5.000 indígenas. A pesar de esta inmensa diferencia, de la determinación de Manco y sin la ayuda de Paullu hacia los españoles, este cerco no tuvo éxito y ante la llegada de Almagro se levantó.



Sitio al Cuzco.

(Versión idealizada, fotografía internet)

La situación era complicada puesto que nuevamente entran en escena, Pizarro, Almagro, Paullu y Manco cada uno con sus propias posiciones. Paullu parece estaba de acuerdo con los planes de Manco y alentaba a Almagro en su lucha contra los Pizarro prometiéndole hacerle conocer las fuentes de producción de oro y plata. (Arze Quiroga 1969: 167). Es preciso tener en cuenta que en este momento la correlación de fuerzas estaba a favor de Almagro.

Llegando al Cuzco, Almagro buscó, mediante Paullu y el mensajero Ruy Díaz, una entrevista con Manco para acordar sacar a los Pizarro de esta tierra, punto en el que ambos estaban de acuerdo. El encuentro debió de ocurrir en Patachuayla, más en el camino Manco sospechó que Almagro lo quería tomar preso y tomando la iniciativa lo atacó y lo hizo huir junto con Paullu (Murúa [1600?]. 2001: 236-237; Pizarro [1571]1986:156-7). Este encuentro fue entendido por los Pizarro como una amenaza contra ellos, tomando en cuenta que Almagro en su largo viaje no había querido perder gente, para no disminuir sus fuerzas. (Pizarro [1571] 1986: 158).

Después de Urcos la gente de Almagro se apostó en unos andenes junto al Cuzco, donde posteriormente se construyó la Iglesia de San Francisco, exigieron la entrega de la ciudad.

Finalmente, con la colaboración de Juan de Saavedra, los almagristas tomaron la ciudad. Manco levantó el cerco y se retiró al valle de Yucay y Tambo. (Quipucamayos [1542] 1991: 28). Tito Cusi, el hijo de Manco Inca en su crónica, no consigue explicar la causa por la que la toma final del Cuzco por parte de los incas se dejó esperar hasta el punto de perderlo nuevamente. La imagen que Tito Cusi da de Manco Inca es que trataba de apaciguar los ánimos, esperando un cambio de parte de los españoles.

Luego de entrar en el Cuzco, Almagro tomó presos a Hernando y a Gonzalo Pizarro. Con gran cantidad de gente llevó a Lima a Hernando mientras que dejó preso a Gonzalo en el Cuzco. Se dirigió a Lima para negociar con Francisco Pizarro sus nuevas posesiones. Luego de escaramuzas y conversaciones, Almagro aceptó liberar a Hernando. Mientras Almagro se encontraba viajando hacia Chile, Francisco Pizarro escribió al Rey indicándole que aquel había muerto y pidiéndole su autorización para avanzar sobre Nueva Toledo. La Cédula Real el 10 de octubre de 1537 otorgaba a Francisco Pizarro el título de Marqués y le autorizaba a "*poblar y conquistar la provincia de Toledo*" (Arze Quiroga 1967). Ante este atropello, Almagro insistió en mantener para sí el Cuzco lo mismo que el Marqués por lo que continuaron los enfrentamientos (Pizarro [1571] 1986: 174- 177). Si Almagro hubiera tenido el apoyo real de los incas hubiera recibido información de las enormes riquezas mineras del Collasuyu, probablemente incluido Potosí y estos enfrentamientos no hubieran tenido lugar. El enorme imperio en silencio actuaba con una asombrosa disciplina bajo las órdenes de los incas⁷³. "...y mediante ir Paullu Inca con los cristianos... e no hubo indio que alzase los ojos contra los cristianos, estando ella alzada y revuelta y grande inquietud en todo el reino" (Quipucamayos [1542] 1991).

Finalmente Hernando Pizarro regresó de Lima al Cuzco y en la batalla de las Salinas venció a Almagro y lo apresó. Mediante un proceso sumario decidió la ejecución del hombre que le había respetado la vida y lo había liberado. La alteración era tanta que la ejecución de

⁷³ Tristan Platt y Pablo Quisbert trabajan actualmente sobre el "descubrimiento" del Cerro de Potosí y la construcción de un discurso de justificación divina de la conquista a través de la entrega a ellos de esta fabulosa riqueza. Pero ellos proponen que esta mina se explotaba con anterioridad a los europeos y su ocultamiento fue parte de una constante actitud ante el invasor. (febrero del 2005)

Almagro se hizo en la misma celda el 8 de julio de 1538 para no causar más revuelo, luego sacaron el cadáver y expusieron su cabeza en la plaza del Cuzco.

En tanto Paullu en el Cuzco empezó a ser reconocido como soberano Inca por la gente del lugar. *“Los españoles vecinos y encomenderos dellos queriendo evitar inconvenientes que si se acostumbraban a ello podrían suceder y porque Paulo Topa no se ensoberbeciese, mandaron que ninguno fuese a su casa si no eran sus criados y así de allí en adelante no iban los indios a su casa ni le reverenciaban...”* (Murúa [1600]. 2001: 238-239). Mientras que Manco Inca seguía atacando y resistiendo a los españoles desde Vilcabamba (Ibíd.).

SEGUNDO INGRESO AL COLLASUYU: LOS PIZARRO Y LA RESISTENCIA ABIERTA

En 1538, luego de la muerte de Almagro cuando los Pizarro tenían el dominio total, la perspectiva histórica de indios y europeos era completamente distinta. Una vez derrotado Almagro, Pizarro - que desde 1537 ostenta el título de Marqués (Arze Quiroga 1969: 178) - no tenía quien se le oponga en la América del Sur, excepto el Adelantado Pedro de Mendoza en el lejano Río de la Plata⁷⁴. Esto se evidencia por los avances europeos en todas las direcciones del continente: Por el Río de la Plata y río Paraguay ingresaban el seguidor de Pedro de Mendoza, Juan de Ayolas donde luego entraría Peranzures enviado por Pizarro. Hacia Charcas marcharon los Pizarro, a Chile, aunque un poco más tarde, Valdivia. El propio Francisco Pizarro, una vez que no estaba Almagro estorbándole, envió al Norte a Belalcázar a disputar la conquista de Nueva Granada. Gonzalo Pizarro, luego de Charcas, fue enviado *"al país de la canela"* hacia donde luego iría Orellana en una audaz travesía (Ibíd.: 178-179). Por su parte los indígenas, comandados por los incas, en un último esfuerzo resistían esta invasión que se venía de todos los frentes.

⁷⁴ En esta parte seguimos la tesis del historiador Eduardo Arze Quiroga que sostiene la entrada simultánea por el altiplano y el Río de la Plata en busca de dominar Charcas (1969:177 sgts.)

9. LA PRIMERA "GRAN REBELIÓN"

El Collasuyu, entonces significaba uno de los últimos reductos de resistencia indígena. El plan incaico era destruir a los españoles que habían ingresado con Almagro en 1535 cuando éste se encontrara al final de su jornada por el altiplano. Cuando Vilca Umu volvió huyendo del viaje que había hecho con Almagro fue levantando a los pueblos a su paso⁷⁵. Manco Inca envió mensajeros *"por todas las provincias de Quito a Chile, mandando a los indios que en un día señalado dentro de cuatro meses se alzasen todos contra los españoles, y que los matasen sin perdonar ninguno... porque así convenía para alcanzar la libertad de la opresión en que estaban. Oyendo esto... con mucha voluntad se ofrecieron a ello porque en todas partes corría un lenguaje contra los españoles"*(Muúa [1600] 2001: 220 –221).

El resto del territorio del Collasuyu estaba todo alborotado. A principios de 1536, cuando Rodrigo Orgoñez salió del Cuzco a dar encuentro a Almagro, recibió algún apoyo al inicio de su jornada pero luego encontró ya el altiplano levantado. Lo mismo le ocurrió al mayordomo de Almagro que iba a su encuentro con las provisiones reales. Con el paso que habían hecho Almagro y Orgoñez la tierra estaba asolada (Cieza T.III [1571]1986:239). Se encontraba en pie de guerra pero también reavivando antiguas rivalidades internas de las provincias del Tawantinsuyu⁷⁶. A este levantamiento general que culmina con el cerco a la ciudad del Cuzco comandado por Manco Inca se ha denominado la *"Gran Rebelión"* (Hemming 1971).

En este periodo la actitud de los señores del Collasuyo fue de una evaluación permanente de los acontecimientos para decidir cómo actuar. La resistencia que ofrecieron a los europeos no fue cerrada ni incondicional. Es dubitativa y ambigua a los ojos de hoy, con pocas excepciones. Parece más bien una resistencia de parte de una sociedad *"civilizada"*, mientras que los grupos de las márgenes del Tawantinsuyu: chiriguanos, araucanos, hasta chicheños etc. parece actuaron sin medir las consecuencias.

⁷⁵ Cuando Vilac Humu retornaba al Cuzco escapando de Almagro, en su camino fue bien acogido, servido y protegido por la gente. (Meiklejohn sobre la base Décadas de Herrera 1988:25).

⁷⁶ Muchos cronistas coinciden en que el altiplano estaba sublevado y que los Pizarro tuvieron que "apaciguar y conquistar" el Collasuyu (Pizarro [1571] 1986: 186-188, Quipucamayos [1542] 1991).

Durante el ingreso de Almagro hubo una asombrosa disciplina permitiéndole pasar libremente pero no hay referencias a festejos como ocurrió en otras partes (Burga 1988) y como era la antigua costumbre que "*siempre iban haciendo bailes y borracheras alegrándose unos a otros*" (Cieza T. II, [1571]1986:69). Sólo nos podemos imaginar en qué medida se suspendieron los bailes pues aunque salieron con regalos, no parece que hubo alegría por esta entrada (Cieza T. III [1571]1986: 282). En parte se debía seguramente a la actitud de las huestes de Almagro compuestas por la gente que había llegado recién con Alvarado y eran famosos por sus abusos a la población nativa.

Los europeos sabían que según el orden incaico - y buscaban asegurarse que en el momento de su ingreso también - en el camino encontrarían en cada tambo armas, alpargatas, toldos y mujeres y hombres para servirlos y llevar las cargas al siguiente tambo (Cieza T. II, [1571] 1986:69). La sociedad pastoril puso además miles de llamas y cargadores a su disposición.

10. LA SEGUNDA REBELIÓN⁷⁷

Aunque en la práctica la resistencia organizada por Manco Inca desde la selva peruana no se detuvo, se puede distinguir una segunda etapa a partir de la muerte de Almagro, cuando los Pizarro toman el control de todo el territorio. Esta coyuntura coincide con el ingreso de los Pizarro al Collao. Es aquí que se trasladará el centro de la resistencia, en lo que se ha denominado "*la Segunda Rebelión*" (Hemming 1971).

10.1 Tisoc

El encargado de organizar la resistencia en el Collasuyu fue el general inca Tisoc (Murúa [1600] 2001: 240) que tenía la misión de levantar a las provincias del Collasuyu y organizar al ejército Inca en Pocona. Tisoc, que era tío de Manco Inca, era una autoridad que había trabajado coordinadamente con su sobrino y figura en muchos momentos decisivos de este periodo. Cuando Manco Inca salió del Cuzco en persecución de Quisquis dejó en su lugar

⁷⁷ También denominada así por Hemming 1971

en el Cuzco a su hermano Paullu junto a algunos capitanes entre los que se destaca a Tisoc (Qupicamayos [1542] 1991:52). Ya anteriormente cuando Huascar fue coronado como Inca nombró como uno de sus cuatro consejeros a "*Tizo Conde Maita*" (Murúa [1600] 2001:132), que es seguramente el capitán Tisoc de quien nos ocupamos. Asimismo en la coronación de Tupac Huallpa, luego de la ejecución de Atahuallpa, Chalcochima estaba sentado al lado del Inca y el capitán Tisoc junto a él y varios hermanos del Inca al otro lado. El lugar que ocupaba Tisoc nos hace ver la importancia de este capitán. (En Hemming 1971:87). También hay datos de cuando murió Tupac Huallpa a poco de ser coronado y había que decidir a quién nombrar como nuevo Inca, Pizarro reunió a varias autoridades para pedirles consejo, entre ellos se encontraba también Tisoc.

Tisoc estuvo asimismo junto a Manco en los preparativos para poner cerco al Cuzco, en noviembre de 1535 y cuando Manco fue recapturado en su intento de huir del Cuzco, Tisoc y los jefes del Collao pudieron escapar (Hemming 1971: 185). Luego siguió con su labor rebelde en distintas partes atacando a los españoles que dispersos inspeccionaban sus encomiendas. No pudo ser capturado por Pizarro porque huyó a la selva (Hemming 1971: 185). Actuó varias veces junto con Vilac Umu y con él será luego ejecutado por los Pizarro (Hemming 1971:182).

La misión de Tisoc era organizar la resistencia inca en Pocona con la colaboración de la población de Charcas y Chichas con sus jefes Coysara y Tiorinaseo. Allí se reunieron 30.000 indios del ejército incaico compuesto sobre todo por indígenas del Collasuyu (Herrera Década VI cap. VIII en Arze Quiroga 1969: 179). ¿Por qué se eligió Pocona?

10.2 Pocona o Incallajta

Pocona era el fuerte incaico ubicado estratégicamente al sur del Collasuyu conocido hoy como el fuerte de *Incallajta*. Se encuentra en el actual departamento de Cochabamba en una zona que permitía el fácil acceso desde las tierras altas y los valles pero controlaba las tierras bajas productoras de coca. Si analizamos la ubicación de los distintos grupos protagonistas de esta coyuntura, tenemos que el Cuzco y Lima estaban ocupados por los

españoles mientras que en Vilcabamba y Pocona, en la ceja de selva, se encontraban la resistencia incaica.

En recientes trabajos de excavación arqueológica se van sacando a luz los distintos edificios del lugar, la enorme kallanka, intiwatana, acllawasi y otros edificios ubicados en una altura absolutamente protegida y surtida de agua cristalina⁷⁸

En el Collasuyu no había un centro urbano o político que pudiera ser el eje de la resistencia indígena. Conforme a la tradición de uso del espacio de los pueblos pastores se privilegiaba una forma de poblamiento disperso sin formar grandes centros urbanos. El posible centro que hubiera sido Paria estaba también ocupado por los españoles ya que Saavedra había fundado una población cuando entró con Almagro. Por otra parte Paria está ubicada en el corazón del altiplano, lugar no deseable para una resistencia armada. Finalmente el fuerte de Pocona, ubicado en una zona de fácil acceso a las tierras bajas, permitía controlar un segundo frente que tenían los indígenas: el ingreso de Ayolas por el Río de la Plata en 1538 .

11. LA RESISTENCIA DEL COLLASUYU

Mientras un enorme contingente humano se reunían en Pocona, a lo largo de todo el Collasuyu se preparaba la resistencia. La información con que se cuenta de las distintas étnias permite suponer que en 1538 prácticamente todas estaban alzadas, excepto quizás de los collas. Después del cerco al Cuzco los collas de Hatuncollao "*habían venido de paz*" con los españoles pero se encontraban enfrentados con sus antiguos adversarios, los lupaca que los atacaban constantemente. Los señores collas se entrevistaron con Hernando Pizarro para solicitarle ayuda "*porque Caripaxa⁷⁹, señor de Lupaca les hacía guerra por ser amigos de los cristianos y les venía destruyendo su tierra llamándose hijo del Sol y diciendo que todos le habían de obedecer por tal*"(Barragán 2001:136). Según Hemming es probable que los lupaca atacaran a los collas por instigación de Tisoc, tío de Manco Inca dando inicio a la rebelión en

⁷⁸ Actualmente un equipo trabaja para que se declare patrimonio cultural.

⁷⁹ Según Temple, sobre la base del "Soldado anónimo" indica que Caripaxa sería Catari Apaza y se decía estaba casado con una hija de Huascar. (Temple 1940: 35).

1538 (Hemming 1971:241). Por el otro lado, según Temple la colaboración de los indios collas de Atuncollao, fue conseguida gracias a que Paullu tenía grandes relaciones familiares en el Titicaca, en Copacabana (Temple 1940: 36).

11.1 Pizarros en la zona del lago Titicaca

Los lupaca juntamente con los pacajes estaban en pie de guerra. Algunas fuentes indican que estarían levantados no solamente contra los españoles sino contra sus vecinos los collas y actuando al margen de los incas buscando tener ellos el control del poder (Barragán 2001:136, Murúa [1600] 2001:240-243)⁸⁰.

Este alzamiento, dice Murúa , que

...viendo ya los collas todas las demás provincias que andaban alborotadas mediante la diligencia que para ello hacía Tiço, General de Manco Ynga ... acordaron alzarse desde Vilcanota hasta Chile todas las provincia y negar la obediencia a Manco Ynga y tampoco reconocer a los españoles con los cuales estaban mal por sus tiranía y opresiones. Así concertado nombraron por señor principal de todos a un curaca principal y de gran valor natural de los Pacajes llamado Quintiraura, el cual lo aceptó con gran voluntad y ánimo prometiendo echar los españoles de la tierra y ponerlos a todos en libertad, más de la que tenían en tiempo de los Yngas. De la otra parte del Desaguadero, donde hay ahora unos paredones viejos, se fue y estuvo haciendo ayuno, que era ceremonia que ellos usaban entre si en semejantes actos y solemnidades, para que le hicieren Señor de todos, como lo trataban (Murúa [1600] 2001:240).

Ante la solicitud de los collas, a mediados 1538, Hernando Pizarro junto con su hermano Gonzalo tomaron el camino del Collasuyu con alguna gente para ir contra los lupaca. Sin embargo, sospechando que podía ser una estrategia de los collas, los llevaban consigo sin perderlos de vista. En este ingreso iba con ellos también Paullu que intentaba colaborarlos. Las fuentes para este acontecimiento son confusas, algunas sostienen que solamente entró Gonzalo Pizarro y otras que Gonzalo y Hernando⁸¹. Además Francisco Pizarro se dirigía desde Lima

⁸⁰ Parece que Murúa se basa en un informe de la época publicado por Barragán 2001 porque en varios detalles coinciden.

⁸¹ En la misma probanza de servicios de Paullu consta que en el Desaguadero estuvieron Gonzalo y Hernando. (Temple 1940: 34).

hacia Cuzco. Queda, sin embargo, la impresión de que el relato fresco del soldado anónimo (En Barragán 2001) que explica los detalles de la presencia de ambos hermanos es el correcto.

Los indígenas levantados, al saber de este ingreso, se comenzaron a retirar y Hernando con su gente fueron siguiéndolos durante dos días. Como no pudo alcanzarlos mandó a Gonzalo con 30 hombres a caballo tras ellos a toda prisa. Encontrando Gonzalo a los indios levantados tuvieron un enfrentamiento donde los indígenas huyeron pero atraparon a un español que dicen "*le habían sacrificado en un adoratorio que tenían pasando el desaguadero*" (Barragán 2001:137) ¿Se trataría de Tiwanaku?

11.2 Enfrentamiento en el Desaguadero

El encuentro más importante en esta etapa tuvo lugar en el Desaguadero donde hubo una fuerte resistencia indígena⁸². El puente de "*balsas de enea*" había sido destruido por los indios para que los españoles no pasaran ni tampoco los miles de indios de Hatuncollao que venían con ellos y con Paullu. Flecheros y honderos obstruyeron el paso de los españoles que iban con caballos y armas pesadas. El primer intento de cruzar el Desaguadero fue, por tanto, desastroso para los españoles. Murieron ocho jinetes más sus caballos⁸³. Finalmente haciendo unas enormes balsas que llevaban hasta 40 hombres - que dicen fue iniciativa de Paullu (Murúa [1600] 2001: 240-243)- consiguieron pasar el río (Soldado anónimo en Barragán 2001:138).

La pelea continuó hasta que finalmente después de gran matanza de indígenas consiguieron su rendición (Ibíd.: 138). Los indios vencidos huyeron entrando unos a la laguna y otros a sus

⁸² El cronista Pedro Pizarro dice que el Desaguadero "*se hace junto a un pueblo que se dice Zepita*" lo que significaría que su recorrido no es exactamente igual al de hoy (Pizarro [1571] 1986: 186-188).

⁸³ En la información de méritos de Paullu (publicado en la colección de documentos para la historia de Chile 343) "*en la pregunta 16 dicen: Item si saben o han oído decir que en la jornada que Gonzalo Pizarro hizo a Cochabamba, salieron al camino mucha gente de guerra, los cuales se recogieron al Desaguadero después de haber muerto a un cristiano ... por querer pasar en balsas el dicho río murieron siete de a caballo y otras personas, el dicho Hernando Pizarro, el río abajo y visto por mi el dicho inga le socorrió y fice lo que a servidor de S.M. era y soy obligado y si saben*". (Temple 1940: 38-39). Un análisis de discurso de la probanza de Paullu nos permitiría entender mejor cómo entendía la situación histórica que le tocó vivir y cómo actuaba en consecuencia. Estamos pensando por ejemplo en expresiones que sostiene "*como servidor de SM estoy obligado*".

tierras (podemos entender que eran algunos urus). En esta batalla apresaron a Quintiraura y los españoles quemaron toda la población que allí había. Hernando Pizarro tomó mucha gente presa e hizo gran castigo para escarmentarlos (Murúa [1600] 2001:240). Seguramente Quintiraura fue quemado en un galpón junto con muchas otras autoridades. Varios cronistas e historiadores Oviedo, Cieza, Barnadas y Saignes informan que en esta entrada quemaron a muchos caciques en un galpón de manera similar a lo que había hecho Almagro en Copiapó.

Sin embargo de este escarmiento alguna gente rebelde se fue hacia el sur hasta los Charcas obstruyendo la entrada de los españoles hacia la región (Barragán 2001:138). Posteriormente cuando los charcas fueron reprendidos por Paullu por su participación en contra de los españoles, estos dijeron que "*la culpa la tuvieron los pacajes*", refiriéndose seguramente a la gente de Quintiraura, según consta el memorial de Charcas.

Hemming también cuenta esta resistencia en el Desaguadero, lo mismo que Temple y Juan José Vega la consigna entre una de las 30 batallas importantes. Hemming propone que esta batalla que tuvo lugar en 1538, dos años después de la gran ofensiva para tomar el Cuzco fue el comienzo de la Segunda Rebelión, propuesta que sigue Vega (1980).

12. INGRESO DE LOS PIZARRO A LA REGIÓN DE CHARCAS, EL SUR DEL SUR

Superada la resistencia de lupacas y pacajes, Hernando y Gonzalo ingresaron hacia el sur controlando a la gente mediante cruel castigo a los rebeldes y regalos a los que los apoyaban. Inmediatamente al sur de los pacajes se encontraban los carangas. En la "*provincia de los Carangas y los Suras*" ubicadas en el altiplano orureño, no encontraron resistencia, aunque sabemos que soras y carangas también participaron de la resistencia más al sur. Sin embargo allí le avisaron que "*a la entrada de la provincia de los Charcas estaba mucha gente de guerra junta*" (Barragán 2001).

La información local nos dice que los pueblos de Charcas, es decir el sur del Collasuyu, habían hecho una junta entre las "*naciones*" del lugar donde decidieron resistir el ingreso de

los Pizarro (Memorial de Charcas margarita Suárez. Transcripción [1584-1598] 1986). En esta información más bien encontramos que todos los pueblos, tanto de la región orureña de la conocida como "*Confederación Quillaca*" del actual departamento de Oruro como la "*Confederación Charca*" del actual departamento de Potosí estuvieron de acuerdo en dicha resistencia discrepando de las órdenes de Paullu. En una primera instancia parecería que los señores de la región se marginaron de las órdenes del Inca, pero luego veremos que actuaron siempre en respeto a su poder, aunque lo debatieran internamente:

Por el tiempo que estaba gobernando el dicho Cuisara [de los charcas] en acompañamiento y orden del dicho Guascar Inga entraron los españoles en este reino ... Hernando Pizarro y Gonzalo Pizarro subieron con gente a esta provincia para cuya resistencia hicieron consulta y junta general y se hallaron en el valle de Cochabamba en la dicha resistencia ... de los Quillaca Guarache ... de los Carangas Chuqui Chambi ... de los Caracaras Moroco, de los Soras Harasita y Guaita ... de los Chichas Corutari de los Chui y Yamparas Jaraxuri y Aimoro y de los mitmas de Pocona don Fernando Turumaya y otros muchos desta provincia (Ibíd.:129)⁸⁴.

Este bloqueo del ingreso a la provincia de los Charcas estaba organizado por los incas – por lo menos por Manco Inca- aunque seguramente hubo una serie de negociaciones entre los señores étnicos y los incas. Estas acciones eran parte de la estrategia llevada adelante por Tisoc que se encontraba con su ejército en Pocona (Hemming 1971: 245).

12.1. La resistencia en Cochabamba y Pocona

Aunque las fuentes discrepan en los detalles, a mediados de 1538, los hermanos Pizarro llegaron juntos hasta Paria y luego Gonzalo con sesenta castellanos -Paullu dice en su probanza que eran cien - y los capitanes Gabriel de Rojas, Garci Lasso de la Vega, Pedro de Castro, Lope de Mendoza y Diego López Zúñiga (Arze Quiroga 1969:179) se atrincheraron en Cochabamba mientras Hernando regresaba al Cuzco, solamente con siete

⁸⁴ Queda pendiente la pregunta de por qué aparece Coysara de los charcas como el máximo líder de esta resistencia, junto con Harasita y Guaita de los soras. La participación de estos últimos se puede explicar porque Paria era el centro incaico de la región, pero los charcas eran un señorío del norte de Potosí que aparentemente no tenían una importancia particular. Es más ellos eran considerados "*umasuyus*" que frente a otros señoríos "*urcusuyus*" tendrían menos categoría. (Ver Medinaceli, Ximena y Arze, Silvia "Los mallkus de Charcas. Redes de poder en el norte de Potosí (siglos XVI y XVII) En: *Estudios Bolivianos* 2. Fac. de Humanidades, UMSA. La Paz, 1996.

de a caballo "*por estar toda la tierra de paz*", para rendir cuentas a su hermano Francisco sobre la muerte de Almagro (Barragán 2001)⁸⁵.

Gonzalo Pizarro y Paullu quedaron en el valle de "*Cotabamba*" con la misión de juntar gente amiga y recuperase de la entrada porque su gente estaba agotada. Habían peleado cinco días para poder ingresar a Cochabamba. A esto se añadía que la gente del lugar era mucho más belicosa que la de otras zonas puesto que se encontraban algunas etnias consideradas guerreros del Inca (Memorial de Charcas. En Espinoza Soriano 1969). La recomendación que dejó Hernando a Gonzalo Pizarro era que no saliera de ninguna manera del pueblo que llaman Cotabamba, ubicado en el medio del valle, hasta que Hernando volviese porque allí podía mantenerse por la abundancia de comida "*... que le avisase si le cercaban que el le socorrería luego y que si dentro de cuarenta días no venía carta suya, que conocería que estaba cercado... que tuviese por cierto que él vendría a su socorro*" (Barragán 2001:139).

En Cochabamba, como los españoles no se animaban a salir del poblado a dar batalla, unos 40.000 indios "*flecheros los más*"⁸⁶ - según la probanza de Paullu- decidieron cercarlos por cuatro partes. (Barragán 2001) habiendo puesto una barrera de troncos para obstaculizar el paso de los caballos (Murúa [1600] 2001 :240 - 243). El fuego y la gritería de los indios los amedrentó toda la noche. Finalmente se decidieron a dar batalla. Gonzalo Pizarro liderizaba un grupo, otro estaba a cargo del capitán Garcilaso de la Vega y el tercer contingente estaba a cargo del capitán Oñate junto con Pullu Inca y sus miles de indios auxiliares⁸⁷.

El documentado relato de Hemming de esta batalla es muy elocuente:

La batalla fue furiosa ya que los nativos tuvieron éxito al rodear el campo con infinita cantidad de gruesas estacas de tal modo que los españoles no pudieron usar sus caballos y los auxiliares nativos tuvieron que dismantelar estos obstáculos. Los indios daban gritos de guerra que coagulaban la sangre y ambos bandos se

⁸⁵ Sin embargo algunas fuentes indican que Hernando se dirigió a Cochabamba y Gonzalo directamente a Porco como si hubiera tenido ya noticias de esta rica mina.

⁸⁶ En este caso estamos hablando seguramente de los yamparaes, chuis y chichas que peleaban con flechas y no con hondas o porras, es decir gente de tierras bajas considerados valientes guerreros.

⁸⁷ En la información de méritos de Paullu (publicado en la colección de documentos para la historia de Chile p. 343. En Temple 1948).

confundían unos con otros con los castellanos causando una notable carnicería con sus lanzas y espadas y pisoteando a los nativos con sus caballos. Gonzalo Pizarro y Oñate embistieron a los jefes de Consora y Pocona, quienes tenían ocho a nueve mil guerreros. (Entendemos que eran Coysara, mallku de los charcas).

Los Chichas, mientras tanto, atacaron a la infantería española y a los auxiliares nativos, que estaban protegidos en el tambo por un escudo de caballería bajo el mando de Gabriel de Rojas. El factor decisivo en este último enfrentamiento fue la actitud de los hombres de Paullu. Paullu tuvo claramente que ejercer su máxima autoridad para mantener a sus hombres en su bando. Él mismo testificó al siguiente año que hubo un momento en la batalla, cuando los nativos mataron a dos cristianos e hirieron a quince y sus indios comenzaron a huir, pero "yo los volvía a incorporar desde la retaguardia animándolos y haciéndolos volverse contra el enemigo. A causa de esto maté a algunos de mis propios hombres que intentaban huir". Martín de Gueldo confirmó lo que Paullu afirmaba: "este testigo vio a Paullu con su espada desenvainada y le escuchó decir que él había herido a alguno de sus propios indios porque intentaban huir. El testigo también lo vio discutiendo con sus caciques porque ellos no iban a pelear y vio que los hacía volver contra el enemigo". Otros testigos afirmaron que sin el apoyo de Paullu los europeos no hubieran sobrevivido, tanto que únicamente él enfrentó a los chichas que fueron los primeros en huir. La batalla duró todo el día y la noche mostrando la mayor tenacidad vista por los indios. Los caballos españoles devastaron a las fuerzas de los indios charcas y luego se dedicaron a una cruel persecución que dejó 800 nativos muertos en el campo de batalla (Hemming 1971: 245 - 246⁸⁸).

En tanto, en enero de 1539 la carta que envió Gonzalo a su hermano al Cuzco le había llegado y éste salió en su auxilio con 45 a caballo llegando muy pronto a Paria donde, informado de la gran cantidad de gente que estaba en pie de guerra ubicados en los pasos, decidió dejar en Paria 15 hombres a caballo y salió con el resto hacia Cochabamba " y fue a dar sobre los capitanes y gente de guerra que venía de los Charcas, que estaban de allí quince leguas a través de Cotabamba". Ante su avance los indios huyeron al altiplano. Luego llegaron otros refuerzos que había enviado Francisco desde el Cuzco. (Barragán 2001:141).

Tisoc, por su parte, había juntado muchísima gente en Pocona y con ellos se dirigió a Cochabamba pero los Pizarro con el apoyo de Paullu vencieron a Tisoc y los guerreros de Charcas. De allí Tisoc se retiró siguiendo el camino a los chichas a tanta velocidad que Hernando y Paullu no pudieron darle alcance (Murúa [1600] 2001:240-243). Finalmente el

⁸⁸ La traducción es nuestra.

cercos fue levantado a pesar del feroz ataque indígena. La resistencia se trasladó entonces a los caminos y pasos por donde podrían salir. Según Herrera, Pizarro envió a Garacilaso de la Vega a dar castigo a los de Pocona, matando a 400 indios. La rebelión se desmoronó por el auxilio que llegó con Hernando Pizarro (Hemming 1971: 246 - 247).

La última etapa tuvo lugar en Pocona y *"para ponerlo en obra lo hicieron saber a Tisoc que era capitán general del Inga en aquella provincia y grandísimo enemigo de cristianos"*. (Barragán 2001). Según Herrera, en la fortaleza incaica de Pocona tuvo lugar la resistencia de los restos del ejército incaico y de 30.000 nativos concentrados desde los Charcas, Chichas, Porco, Mizque, etc. que le presentaron batalla bajo el mando del cacique Tiorinaceo (Arze Quiroga 1969: 179) que era cacique de los chichas. Los europeos, finalmente consiguieron la victoria que, según Herrera, se logró con grandes dificultades.

El encuentro en Pocona tuvo que haber sido un plan largamente elaborado, sólo así se entiende que Chalco Yupanqui el gobernador de Copacabana cuando salió de Chile en el viaje con Almagro donde iba acompañando a Paullu, en lugar de dirigirse a Copacabana fue directamente a Pocona donde fue asesinado por Tisoc por orden de Manco Inca⁸⁹.

A pesar de lo poco confiables que son las cifras particularmente en este momento histórico, los números siguen siendo elocuente. El saldo del enfrentamiento en Cochabamba fue de 4 españoles muertos y por lo menos 1.200 indios muertos, más miles de heridos, de la parte indígena que resistía, según Cieza y la probanza de Paullu (En Temple 1940: 34).

⁸⁹ Pensamos que se dirigía allí cumpliendo órdenes de Manco. Pero éste cuando fue informado de este retorno, enojado con él por no haber cumplido sus órdenes de acabar con Almagro en el camino *"a este Apuchalco Yupanqui envió Manco Inca ... a matar secretamente porque había dado favor a los españoles que iban con Diego de Almagro a la conquista de Chile [y] de común acuerdo [con Paullu] dieron la obediencia [a los españoles]..."* (Ramos Gavilán [1621] En Santos 1987:16). El encargado de matar a Chalco Yupanqui fue el capitán Tisoc según afirman los testigos de la probanza de los hijos de Chalco Yupanqui

⁸⁹El testigo Diego Poma Cusi en 1597 dijo que esta muerte fue muy recordada (Santos 1986:24). Otro testigo ocular, Felipe Numa Vilca, mitma guanaco dijo que *"Manco Inca... enojado de ello mando que matasen al dicho Chalco Yupanqui y para ello envió a Tisoc Inga el cual le fue a buscar y topó con el en Pocona y una noche con astucia y cautela el dicho Tisoc mató al dicho Chalco Yupanqui"* (Ibid.:18).

12.2. Buscando romper la última resistencia

Hernando Pizarro y Paullu fueron hasta Pocona y desde allí Paullu intentó por muchos medios atraer a Tisoc que estaba en Umaguaca (Murúa [1600] 2001: 243).

Tiço oyendo el mensaje de Paulo Topa y las buenas razones de él... se vino poco a poco acompañado de todos los caciques y principales de las provincias de los charcas y chuis y los demás que se habían alzado con él... Con gran acompañamiento llegaron donde estaban Hernando Pizarro y Paulo Topa aguardándoles con sus armas en orden de guerra. Y allí Tiço y los curacas hicieron reverencia con mucha humildad, primero a Hernando y luego a Paulo Topa, los cuales los recibieron muy bien. Concluido esto Hernando. Pizarro hizo que sus españoles prendiesen a Tiço [y] sin hacerle mal alguno, se lo entregó a Paulo Topa por prisionero diciéndole que lo guardase y lo tratase bien como amigo... y a los demás curacas les perdonó. Con esto la tierra se fue apaciguando y los indios juntándose en sus pueblos como antes sin que hubiese rumor ni revuelta entre ellos (Murúa [1600] 2001:243).

13. VERSIÓN DE LAS FUENTES LOCALES

Las fuentes locales nos muestran que en el valle de Cochabamba se enfrentaron las naciones Charka, Qhara Qhara, Sora, Yampara, Chui, Chicha, Quillaca, Carangas y los mitmas de Pocona, contra los españoles. Pero luego de resistir cerca de Cochabamba decidieron rendirse y lo hicieron en el tambo de Auquimarca ubicado en los valles del actual Norte de Potosí, (Memorial de Charcas, Margarita Suárez, Transcripción [1584-1598] 1986: 82 [f 40]). Al parecer se rindieron por orden de Coysara, el mallku de los charcas pues *"ansi se lo dixerón a este testigo los capitanes que se hallaron con el dicho Consara [Coysara] y fue publico que Mango Ynga envió a matar a el dicho Consara porque había dado la obediencia a los españoles que se huyó de miedo del dicho Mango Ynga y nunca más aparecieron"* (Ibíd.: 77 [f 38]).

Coysara era el mallku de una “nación” que estaba orgullosa de ser guerrera, como dice en su memorial: *"hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas...que no éramos gente bailadora ni truhanes que estos tales tenían de costumbre de cantar canciones delante de los*

dichos ingas cuando nosotros las cuatro naciones [Charkas, Qhara Qhara, Chuis y Chichas] vencíamos y teníamos victoria" (Espinoza Soriano 1964:140).

Los señores étnicos estaban entre dos lealtades, Manco Inca que ordenaba resistir (Memorial Margarita Suárez, Transcripción [1584-1598]1986:76) y Paullu, que venía con los Pizarro ordenando dar la obediencia... *"pues el Paullu Ynga les dixo e mandó que no hiziesen la dicha resistencia a los españoles porque no había reparo con ellos porque en las provincias del Cuzco e otras partes de la abajo estaban sujetos e vencidos"* (Memorial Margarita Suárez, Transcripción [1584-1598]1986:225)⁹⁰.

13.1. Los señores del sur se rinden

La rendición de los señores del lugar juntamente con Tisoc tiene como contraparte la entrega de la famosa mina de plata de Porco y otras minas, que ellos sabían era lo que los españoles buscaban por lo que la habían camuflado muy bien. A partir del último encuentro en Pocona *"Tizo y los demás capitanes del Inga le vinieron en paz... [y] trujo consigo muchos capitanes y caciques que descubrieron secretos de las minas de oro y plata"* (Barragán 2001: 141; Murúa [1600] 2001: 243). Todo indica que los mallkus, tanto de los quillacas como de los charcas, que se adjudican como mérito haber dado a conocer a los españoles las minas de Porco, estaban actuando en coordinación con Tisoc, el general inca.

Cada uno de los señores étnicos y su gente se retiraron para luego salir a dar la obediencia a los españoles. El primero en hacerlo fue Coysara de los charcas que salió al tambo de Auquimarca que se encontraba en los valles de su territorio. Según los documentos presentados por estos señores étnicos, por respeto a Coysara, el resto de las autoridades, particularmente Moroco⁹¹ de los caracaras, siguieron su ejemplo.

⁹⁰. Declaración del testigo Domingo Titacullo natural del repartimiento de Paria (Memorial de Charcas [1584-1598] 1986)

⁹¹ Moroco era el hijo de Tatapia, la autoridad mayor de los caracara.

14. INGRESO A LAS MINAS DE PORCO Y POSIBLE FUNDACIÓN DE CHUQUISACA

Algunas fuentes - Oviedo, por ejemplo- dicen que Hernando Pizarro ingresó a la fortaleza de Pocona y Gonzalo fue directamente a Porco. Otras, en cambio muestran que la entrega de las minas de Porco fue posterior como parte de la rendición de los señores del Collasuyu. (Memoriales de Charcas y Espinoza Soriano y Barragán). Es posible, como en muchos hechos históricos, que la versión más conocida sea la del vencedor: que los Pizarro no hubieran querido dejar saber que esas minas ya las conocía Almagro y que ellos las usufructuaron aprovechando su muerte.

Lo cierto es que luego del cerco de Cochabamba los españoles se dirigieron a la provincia de Yamparaes⁹² (Barragán 2001:141) para luego ir a Porco. Este trayecto está confirmado también por el memorial de Charcas: *"luego desde el dicho pueblo de Auquimarca [donde dieron su obediencia los charcas] fue el dicho Hernando Pizarro y los demás capitanes y soldados de Vuestra Majestad juntamente con el Inga Paullo hacia Chuquisaca adonde es agora la ciudad de La Plata ... "* y fue juntamente con él Cuisara *"haciéndole camarico de todo lo necesario"* y lo mismo hizo Moroco de los caracaras desde la mitad del camino, pueblo de Guaynacoma donde dio la obediencia (Memorial de Charcas, Espinoza Soriano 1969: 142). También Guarachi de los quillacas dice que fue bautizado en Chuquisaca, según su propia probanza. Se sabe que había un camino que iba de Chuquisaca a Porco.

Por el camino salieron a darles encuentro los indios en son de paz. *"Viendo Hernando Pizarro cosa tan rica pareciole que no era bien desamparar aquella provincia... dejó allí la gente que traía para que se fundase un pueblo y los cristianos fuesen aprovechados"* (Barragán 2001:141)⁹³.

⁹² *"De allí cinco días, llegaron cincuenta españoles de pie y de caballo que enviaba el Gobernador en su socorro. Juntos, salió Hernando Pizarro con ellos del valle para ir a dar a una provincia que se dice de los Anfaraes (sic) que es comarca de los Charcas; por el camino salían los caciques de paz ..[luego de visitar las minas de Porco]... Viendo Hernando Pizarro cosa tan rica, pareciole que no era bien desamparar aquella provincia... dejó allí gente que traía para que se fundase un pueblo..."* (Barragán 2001: 141).

⁹³ Acerca de la fundación de la ciudad de La Plata en Chuquisaca hay una polémica (entre Gunnar Mendoza y Hugo Poppe) discutiendo si en esta entrada se habría fundado (1538) o si fue en 1540 cuando Peranzures hizo el reparto de solares (Ver revista Historia y Cultura No. 17. La Paz 1990)

En los seis meses que duró esta segunda expedición, Paullu no sólo peleó en el campo español sino que habría ayudado a la fundación de Chuquisaca: "*poblaron la ciudad de la Plata en que el dicho Paullu ayudó por sí e sus indios mucho y muy bien y dejándola poblada se volvió al Cuzco*". Es de advertir que tan sólo Melchor Carlos consigna la participación de Paullu en la fundación de la Plata. Herrera, entre otros, relata que Gonzalo Pizarro dejó a Diego de Rojas en las Charcas regresando al Cuzco, al mismo tiempo llegó al Cuzco Pedro Anzures de su penosa jornada. Francisco. Pizarro resolvió enviarlo donde diego de Rojas para que fundara una villa y en efecto reunidos Anzures y Rojas fundaron - o concluyeron la fundación - de la Villa de la Plata en Chuquisca. (Temple 1940: 36- 37)⁹⁴.

Coysara, el mallku de los charcas, dijo que ellos "descubrieron" las minas de Porco para los españoles.

Y ansi el dicho Consara como señor más principal de toda esta provincia de los Charcas en el pueblo de Chuquisaca le informó y declaró y le descubrió al dicho Hernando Pizarro todas las cosas que tenía el Inga en esta provincia de los Charcas: unas minas de plata que tenía en el asiento de Porco y lo mismo las minas de oro que fueron en el río Chuitamarca y de las minas de cobre que fue de Aytacara y de las minas de estaño que fue en Chayanta y de las demás cosas ... (Memorial de Charcas en Espinoza Soriano 1969: 142).

En retribución, siguiendo las normas andinas, Hernando Pizarro

Le dio un vestido, una manta de damasco verde con su camisa de terciopelo verde con sus flecaduras de oro y unos borseguies de raso y un sombrero colorado que a la sazón se usaba y un estuche grande de caja de cuchillos (Memorial de Charcas en Espinoza Soriano 1969:142).

Y desde entonces llamaron provincia de los Charcas (Ibíd.).

⁹⁴ Temple que ha revisado muchísima documentación sobre esta etapa cree que aunque tan solo Melchor Carlos hace intervenir a Paullu en esa fundación, ella pudo efectivamente haber tenido lugar porque Paullu había regresado con Gonzalo Pizarro de las Charcas y en lugar de dejarlo en la inactividad, Pizarro pudo ordenarle que acompañara a Anzures. También cabe la posibilidad de que Gonzalo Pizarro dejara a Paullu en las Charcas con Diego de Rojas. (Temple 1940: 36- 37).

Sin embargo, es necesario tener presente que las minas estaban en territorio de los caracaras, aunque eran minas del Inca⁹⁵. También debemos tomar en cuenta que las minas "*estaban ocultas después que los españoles entraron en esta tierra... por orden del Inca*"⁹⁶. Lo mismo debió pasar con las minas de Oruro y probablemente con la de Potosí.

Guarachi, mallku quillaca, también hace mención a su participación indicando que "*el dicho Guarache fue en descubrir las minas de Porco, que antes eran del inga y para su labor dio muchos indios*" (Probanza de los Colque Guarache de Quillacas. Espinoza Soriano 1981:238). El testigo don Pablo Humiro, cacique de Moromoro, dice en la probanza de los Colque Guarachi que fue testigo del descubrimiento de las minas de Porco, "*se halló presente*" y vio que el descubrimiento se hizo por orden del dicho Guarachi y dio indios para el dicho descubrimiento. Otro testigo el cacique de Chuquicota, Miguel Unciga dijo que Guarachi "... *dio muchos indios para la labor de ellas*" (Probanza Colque (Espinoza Soriano [1575-1577]1981: 246). Sin embargo, este "*descubrimiento*" se encuentra ubicado en una pregunta posterior a otra acerca de la fundación de Chuquisaca por Per Asúrez, que fue en 1540 y los testigos reiteran que dio muchos indios para el descubrimiento, lo que significa que fue en el trabajo de despejar la mina. Proponemos, que Guarachi, no participó en la primera entrega de porco sino en la toma posterior⁹⁷.

Todos españoles que estaban con Pizarro y quisieron tomaron minas lo hicieron y la que había sido de Huayna Capac se dejó para la el Rey de España.(Barragán 2001:141). Estas minas pronto cobraron fama de ser "*las más ricas del mundo*" (Oviedo Livro IX Cap. XIX. En Arze Quiroga 1969: 170).

Durante su retorno al Cuzco, Gonzalo Pizarro fue pacificando la tierra del Collao. Pasó por Andamarca, que se encuentra en territorio carangas descubriendo minas, después de lo cual dejó allí a Diego de Rojas y se fue al Cuzco. (Herrera En Temple 1940: 33). En marzo de

⁹⁵ A pesar de ser un memorial buscando méritos para los señores de Charcas reiteran que estaba siempre junto con Moroco señor de los caracaras (Memorial de Charcas [1584-1598] 1986, Espinoza Soriano 1969: 142)

⁹⁶ Según los testigos Miguel Unciga, cacique de Chuquicota y Martín Copaquira, cacique de Aullagas

⁹⁷ Si se revisa con cuidado la secuencia de las preguntas tenemos que éstas siguen un orden cronológico con ciertas excepciones que no es el caso. Nuestra propuesta es que este relato proviene de los testimonios que los caciques tenían registrados en quipus como está documentado para otros casos.

1539 concluyó la expedición de los Pizarro al Collao en una empresa que duró seis meses. (Según la Relación de Melchor Carlos, nieto de Paullu. En Temple 1940: 37)

A pesar de la victoria, debido a las noticias de la llegada de un enviado de la Corona que venía a controlar sus dominios, el retorno al Cuzco por el territorio de la Nueva Toledo fue devastador. Asolaron la tierra apropiándose de más de cien mil llamas, dejando la tierra sin maíz, alimento ni lana para vestuario. Habían muerto más de 60.000 indios, porque decían que si la tierra no iba a ser para ellos era mejor destruirla (Oviedo en Arze Quiroga 1969:172).

15. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Durante la conquista no hay pastores. No de manera aislada de los graves acontecimientos que están en curso. La sociedad andina en su conjunto se sacude y se va desmoronando, primero en sus niveles más altos... Se trata de un periodo de la historia relativamente bien estudiado en su conjunto, pero a medida que trabajábamos el tema, encontramos que el caso del Collasuyu era mal conocido. Mal conocido sobre todo en el propio medio tanto académico como en general e incluso político. Y justamente se trata del momento más requerido para entender el presente.

Nos tocó escribir la tesis en medio de un particular momento histórico: la crisis social y política que desembocó en la elección del presidente indígena Evo Morales. Se entiende entonces la recurrencia en los discursos a este periodo histórico fundacional, es por esto que el tema se planteaba con una urgencia del presente.

Pero el momento de la invasión española nos permite también aclarar algunos elementos de nuestra preocupación digamos más “*académica*”. Como la cronología de los hechos va de la mano al ingreso por el Collasuyu, primero de Almagro y luego de Pizarro, permite observar la zona - zona pastoril por excelencia – en estos momentos de profunda crisis.

La actitud que encontramos en los pueblos del Collasuyu es sumamente interesante. En primer lugar, a diferencia de los discursos políticos del presente que enfatizan en una independencia de “*lo aymara*”, encontramos una total adhesión a las órdenes de los incas. Al parecer a Manco Inca primero y a Paullu luego. Habrá que decir, sin embargo, que las órdenes de los incas dejaban espacio a una suerte de gambeta política por parte de los señores del sur.

Tenemos, además, la posible unción de un “*Inca del Collasuyu*”, con relaciones particulares y alianzas con los señoríos pastoriles. Tenemos luego, el aporte de miles de llamas de parte de estos mismos señoríos a favor del ejército español. Esto está bastante documentado, pero es posible imaginar que también aportaron para el ejército inca que se reunía en Pocona, pero esto deja menos huellas escritas.

También parece importante la impronta ritual de Copacabana, tanto en la presencia de Paullu que sale de la Isla del Sol, como del gobernador Chalco Yupanqui cuya sede era Copacabana. Veremos que luego esto tendrá continuidad en el Potosí colonial.

De este modo cuando la invasión provocó la resistencia, encontramos a las autoridades étnicas del Collasuyu actuando de acuerdo a la organización impuesta por los incas. Las siete “*naciones*” que se reunieron para debatir sobre el apoyo o no a los españoles y luego presentaron resistencia en la región de Charcas, eran en realidad provincias incas. Solamente en el caso de Quintiraura de Pacajes, ese esfuerzo aislado y efímero, parece responder a iniciativas al margen de los incas.

Entre las resistencias más aguerridas podemos anotar tres. La primera en el Desaguadero, donde parece que destacan más bien los urus. La segunda, que tuvo lugar en Cochabamba, donde participaron las famosas “*siete naciones*”, pero donde se destaca también a los indios flecheros, es decir de zonas bajas del Tawantinsuyu. Y la tercera que tuvo lugar en Pocona, con los restos del ejército con una fuerte presencia de los chichas del sur del actual Potosí.

Es decir, que los pueblos pastores no parecen destacar por su resistencia, sino más bien por una actitud cultural más orientada hacia la política de Paullu: negociar. Y aquí no estamos juzgando, sino intentando entender la perspectiva de los actores de entonces. Finalmente su evaluación fue correcta pues la conquista era un hecho inevitable. Pero aún así, intentaron preservar elementos, como las minas, que permitirían una negociación en condiciones más dignas, pensando quizás en un día reconstruir el Tawantinsuyu.

CAPÍTULO IV

DIALOGANDO CON LOS DIOSES: TERRITORIO Y MEMORIA EN CARANGAS. SIGLO XVI

*"El corazón más plano de la tierra,
el corazón más seco,
me mostró su ternura.
Y yo tuve vergüenza de la mía"
(Roberto Juarroz, "Poesía vertical")*

1. EL ESPACIO CARANGA

Una de las particularidades de las sociedades pastoras, que ayuda a conformar sus características culturales específicas, es la forma en que aprovecha su medioambiente, generalmente inhóspito. Khazanov (1994) nos mostró cómo los pastores de animales de carga habitan desiertos, estepas y tundras evitando la concentración sedentaria en grandes ciudades y optando más bien por ciudadelas de paso o campamentos poniendo énfasis en la movilidad.

Desde nuestra perspectiva, la solución que dieron las sociedades pastoriles andinas a su medioambiente es similar y se expresa en una ocupación del espacio en forma dispersa, para ser más eficientes en su aprovechamiento y no agotar los escasos recursos que les brinda la naturaleza. Pero además, para acceder a diversos tipos de tierras. Por supuesto que este modo de poblamiento es parte de un conjunto de estrategias, algunas de las cuales veremos partiendo de la pregunta acerca de la dispersión en el territorio.

Nos interesa no solamente la relación establecida con el medioambiente, sino sobre todo la posibilidad de estudiarlo como un fenómeno social e histórico. Es decir, conocer cómo se organizaron internamente los carangas y cuáles fueron las consecuencias de su forma de organizar el espacio en el periodo de profundos cambios, el del establecimiento del sistema colonial.

1.1 El territorio caranga¹

En el caso del altiplano andino, la geografía se vuelve más árida hacia el Sur y hacia el Oeste donde encontramos habitando a los carangas en la parte occidental del departamento de Oruro, de quienes nos ocuparemos ahora.

Wachtel describe el territorio de los chipaya que son parte de los caranga de la siguiente manera *“se sitúa en una zona semidesértica inmensa: una monótona llanura azotada por vientos a 3900 metros de altitud, donde el afloramiento de placas salinas confiere al paisaje una blancura irreal y un aspecto casi lunar. Sólo el río Lauca trae el agua dulce que antaño alimentaba vastos lagos”* (Wachtel 2001: 18).

Esta descripción podría extenderse a una buena parte de la región del antiguo señorío caranga ubicado al oeste del lago Poopó. Se trata de un medioambiente hostil que podría asemejarse a otros de los pastores en diferentes partes del mundo. El territorio que

¹ En cuanto a las descripciones del territorio caranga contamos con varias de ellas en distintos periodos de la historia, creo que no me meto en esto, pero se que D’Orbigny estuvo en carangas, luego cronistas, Vázquez Espinosa 1628, luego el dic. de Alcedo 1786, luego El Iris 1829, Luego Bacarreza 1910, ver el Bosquejo de Dalence si separa por provincias.

actualmente abarca las provincias de Totora, Carangas, Sajama, Litoral, Atahualpa, Sud Carangas, Mejillones y parte de Ladislao Cabrera en la parte occidental del departamento de Oruro, es clasificado según Koppen como “*polar de alta montaña*” en los sectores de la cordillera que hace de frontera con Chile y de “*tundra*” o “*estepa con invierno seco y frío*” en otros sectores. (Montes de Oca 1983:128). Los fuertes vientos y las temperaturas que tienen una media entre 7° y 11° y una máxima de 25° y mínima de 26° bajo 0 en Uyuni (año 1946) muestran en cifras la crudeza del clima (Montes de Oca 1983:126).

Mapa N° 2



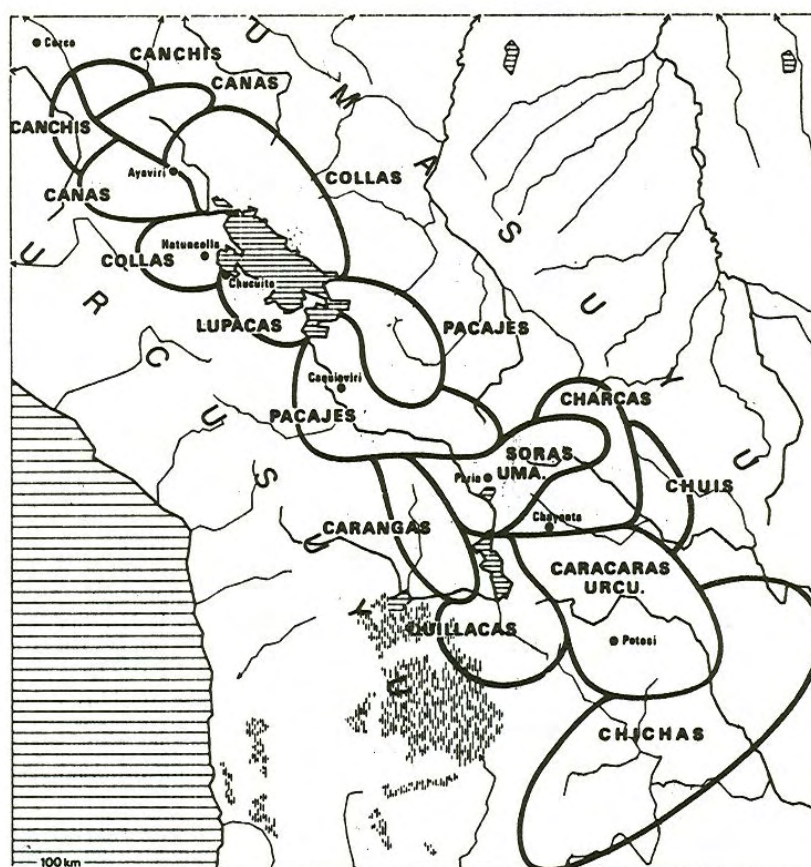
Mapa político de Oruro.

Fuente: <http://www.bolivia-internet.com>

Antiguamente, Carangas era, aparentemente, una unidad denominada “*Señorío Caranga*”. El debate se encuentra aún acerca de la antigüedad y los límites estrictos de este señorío; Michel propone que los carangas provienen de una larga tradición de alrededor 300 dC (Michel 2000:21). Pero posteriormente el territorio y la población fueron reacomodados por

los incas para una mejor administración formando una provincia agrupando antiguos segmentos que tenían relación entre sí, pero separando otros con fines administrativos, como intentaremos demostrar. Esta unidad parece que estaba formada sobre un territorio, digamos más flexible, organizado en “*parcialidades*” ordenadas jerárquicamente que se podían asociar y eventualmente separar unas de otras. Esto tiene que ver, entonces en primer lugar con los límites de su territorio, luego con el control de tierras en otros nichos ecológicos y, finalmente, con su relación con los señoríos colindantes.

Mapa N° 3



Ubicación de los Señoríos Aymaras según Therese Bouysse.

Los límites geográficos del territorio caranga parecen bastante claros en el norte con el río Mauri que pone una frontera natural con los pacajes, donde parece la delimitación fue bastante clara. Al noreste, la frontera entre carangas y soras es más difusa, por lo que parece probable que realmente los casayas, que se ubican en lo que hoy se conoce como

provincia Saucari, hubieran sido puestos por los incas como sostiene Calancha², quizás no tanto para “civilizar a los urus” de la región como para demarcar este territorio. Al este, el lago Poopó separa más claramente a carangas de soras³ y al sudeste y sur nuevamente la frontera con los quillacas se vuelve difusa. Es justamente en esta zona donde parece que el territorio entre ambos señoríos no se terminó de delimitar puesto que las fuentes muestran a ciertas autoridades de la zona, unas veces como carangas y otras como quillacas (AGI Justicia 658)⁴. Pero además el memorial que presentaron los charcas –señorío ubicado en el norte de Potosí – en pugna con los quillacas por una capitanía de mita, sostiene que los quillacas no eran señorío por si mismos, sino “urinsayas de los carangas”⁵. Es en esta frontera carangas - quillacas donde encontramos la situación más difusa o más flexible.

Aunque al sur las provincias coloniales de Lipez y Tarapacá eran étnicamente menos unitarias, la frontera parece bien establecida por la presencia del salar de Coipasa. El problema se presenta con la frontera este, donde se ubica la cordillera occidental y la pregunta obligada es acerca del acceso de los carangas a la costa. Siguiendo a Michel (2000: 15), que encuentra cerámica caranga (llamada chilpe en la costa) desde el altiplano hasta la costa, creemos que los carangas tuvieron un territorio que se extendía de manera continua hasta los valles costeros donde la etnicidad⁶, sin embargo, se hacía interactuando

² “... [los casayas son] lustrosos, hábiles, políticos, limbios y bien agestados; son los más de estos indios ricos porque tienen muchos ganados de la tierra; vinieron estos Indios de otras Provincias y fundolos allí el Inca para que fuesen maestros de aquellos Uros...” (Calancha cap. XXIII: 1467. En del Río 1996: 48)

³ Según Teresa Gisbert, los soras en su conjunto habrían sido puestos para separar a los carangas de los charcas con quienes parece tuvieron conflictos (Gisbert 1996:3). Sin embargo, nos parece que los soras serían una reagrupación por parte de los incas de los pobladores locales dando lugar a la formación de una nueva provincia o señorío - el de los soras - que estaba conformado por soras, casayas y urus, como muestra Mercedes del Río en su tesis (1996). Nuestra percepción, entonces, es que solamente los casayas fueron un grupo foráneo mientras los urus eran grupos locales. Sobre los soras quedan aún dudas pero nos parece que también pudieron ser mitimaes incas.

⁴ Se trata del cacique Vilcamane de Pampacamata

⁵ Pregunts 23 “Yten si saben que los padres y abuelos de don Juan Colque Guarache difundo, no fueron de las partes y caliaes de los padres del dicho don Fernando Ayavire y Velasco porque fueron Urinsayas de la parcialiad de los Carangas y fueron sus segundas personas de los caciques principales de los Carangas y sus sujetos los cuales solamente tuvieron sujetos a mandar cinco mil indios ... Juan Colque Guarece por ser ladino y mañoso visto que todos los caciques principales eran muertos ... se llamó señor principal de los Quillacas y nación por sí...” (Memorial de Charcas, transcripción de Margarita Suarez año 1986 fol 36 p. 74). De cualquier manera tanto Riviere, desde los carangas, como Abercrombie desde los quillacas, en sus tesis doctorales, encuentran entre ambos constantes asociaciones, sobre todo en las tierras de valle.

⁶ “Aunque el estilo Chilpe, para nosotros Carangas, ha sido homologado como “post- Tiwanaku Decadente”, creemos que sus raíces se encuentran en el desarrollo regional Carangas y que pervive hasta la época de los Inca. La cerámica aparece en un frente continuo que desde las tierras altas se asoma hacia los valles,

no solamente con otros señoríos del altiplano (pacajes y lupacas)⁷ sino también con la población originaria local como los changos y camanchacas (Gisbert 1996:3). Riviere propone que los lazos de complementariedad con la vertiente del Pacífico, que se encontraba de tres a cinco días de camino, eran más antiguos que con las otras regiones de tierras bajas. Pero además la relación con los valles costeros parece se estableció sobre todo (o tal vez solamente) con Turco, Chuquicota, Huachacalla, Sabaya y Corquemarca⁸ (Riviere 1982/1986: 51, 59). Es decir con algunas de las Markas de Carangas, no con todas.

Esta relación estaba facilitada por ramales de importantes caminos prehispánicos como el de Urcusuyu que se dirigía hacia Carangas saliendo de la población actual de Patacamaya - Sajama y continuaba hacia la costa del Pacífico. Otra vía de llameros conectaba los paraderos de Kasilla Pata y la cueva Caquejiqui al oeste del Sajama como antiguo camino de caravanas que incursionaba en el actual territorio chileno y fue usado hasta que en la década de 1970 cuando fue minado por el gobierno chileno (Michel 2000:19). Los recursos eran no solamente productos como maíz y coca⁹, sino también pastizales irrigados y permanentes¹⁰. La encomienda de Lope de Mendieta incluía pueblos de “*yungas del mar*”, y era un encomienda de indios carangas (Ibíd.:52).

En cuanto al acceso a otros nichos ecológicos, como ha mostrado Riviere (1982/1986), los carangas tenían tierras en los valles de Cochabamba, Chuquisaca, Tarija y Lípez. Pero en todos estos casos se trata de tierras que controlaron desde tiempos incaicos y parece que no antes, como ocurrió en otros casos como el lupaca¹¹ (Van Buren 1996). En Cochabamba,

indterdigitándose con la cerámica Arica y posiblemente compartiendo en algunos lugares el mismo habitat” (Michel 2000: 15-16).

⁷ Las tierras de Camarones y Codpa en el valle de Azapa eran compartidas con los pacajes, así como en el valle de Lluta en la actual Arica (Riviere 1982/1986:52)

⁸ “*Que los indios de Carangas desde antes de la Visita están en los altos y valles de Arica, se reduzcan en el pueblo de Tocatama, que está en los mismos altos donde tienen tierras en que siembran sujetos al Corregidor de la provincia de Carencias y a los caciques de Turco y de allí que acudan a la mita*” (Memorial de los caciques de Hatuncarangas. AGI Charcas 49. En Riviere 1982/1986:53)

⁹ La desaparición de la coca de la vertiente del Pacífico parece ocurrió hacia fines del siglo XVI puesto que los documentos más antiguos (1540-1570) mencionan todavía coca (Riviere 1982/1985: 59).

¹⁰ En estos pastizales, en el periodo colonial, los caciques de Carangas cobraban “*herbaje*” a indios de otras provincias. Luego estas tierras fueron expoliadas por españoles venidos de ciudades costeñas (Riviere 1982/1986:53-54).

¹¹ Assadourian, también analizando a Polo [1561] atribuye la extensión de la verticalidad a la política inca (Assadourian1987: 89).

los carangas se encontraban en las tierras conquistadas por Tupac Yupanqui y organizadas por Guayna Capac compartiendo los *suyus* con los quillacas. Allí tenían tierras los de Totora, Andamarca, Urinoca, Samancha y Chuquicota (Riviere 1982/1986:59). Hacia 1560, los carangas perdieron algunos de sus mitimaes, según explica Polo¹² y cuando en 1593 el obispo de Quito, Luis López determinó que sus tierras en Cochabamba no les hacían falta a los carangas y quillacas, los caciques Juan Guarachi de Quillacas y Fernando Layme de Carangas, compraron un suyu en 595 pesos, compartiendo los gastos¹³.

En Chuquisaca también compartieron tierras con los quillacas en Santiago de Quitarge, organizados según sus ayllus¹⁴. En Tarija, se encontraban en la fortaleza de Aquilacha enviados por los Incas como guardianes de frontera, allí se encontraban indios sometidos a Chuquichambi y Vilca (Riviere 1982/1986: 68). Una situación similar parece fue la de los carangas que se encontraban en Toco, Lípez, en una zona de frontera incaica (Ibíd.).

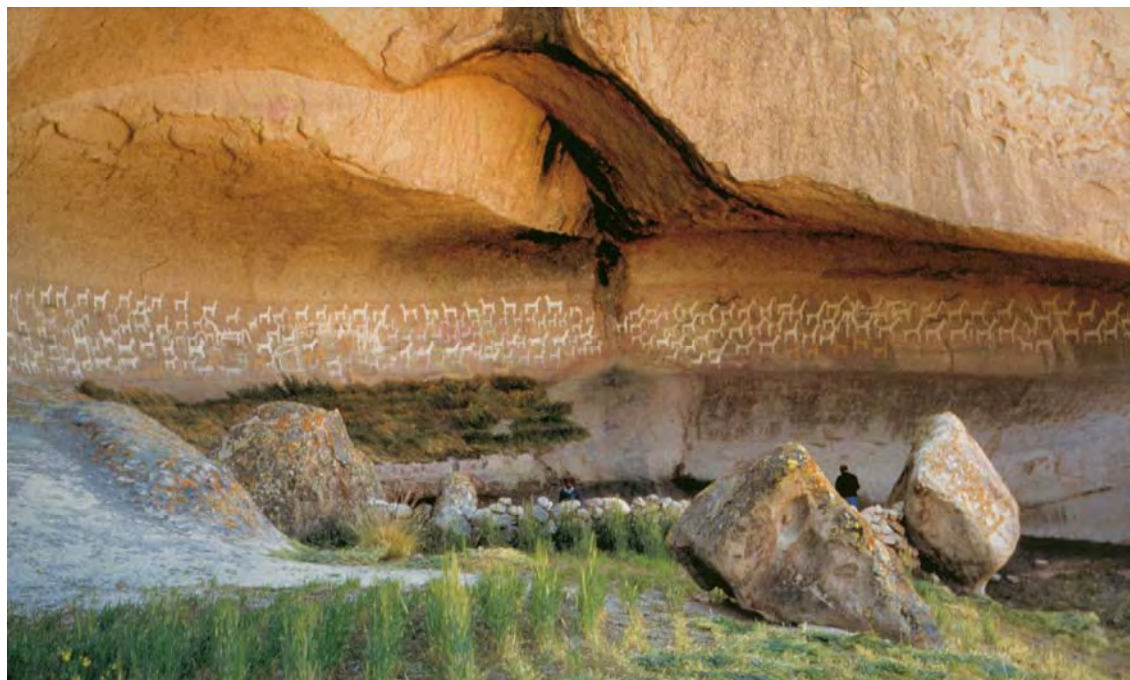
1.2 El paisaje

Cuando nos acercamos con otros ojos a este panorama, descubrimos un espacio imponente y sobrecogedor. Vastísimas llanuras pobladas por pequeños grupos de casas, dispersas en su inmensidad, con sorpresas para el visitante y respeto religioso para los que lo dominan y lo caminan y caminaron con enormes caravanas de llamas durante siglos. La intensa luminosidad característica de las tierras altas da el marco de luz a este paisaje.

¹² “y a los que esta orden se les quebrantó padecen necesidad y se sustentan con trabajo, como a los Carangas, que les quitaron sus mitimaes y por no entender la orden se repartieron a Arequipa y con los de Chucuito se hizo lo mismo hasta que el marques [Cañete] por orden mía los volvió”(En Assadourian 1987:90)

¹³ ANB Tierras e Indios 1771 E.143, en Riviere 1982/1986: 63). También hemos encontrado varios documentos al respecto tanto en el Archivo de Sucre como en el de Cochabamba. Además Fernando Layme aparece como “primo” de Juan Guarachi. (ABNB EC 1804..82)

¹⁴ Aquí tenían tierras los de Andamarca, Urinoca de los carangas y Condo, Huari, Culta y Uruquillas de los quillacas (Riviere 1982/1986: 68).



Pintura rupestre en Carangas

Foto: Colección Strecker

Como estableció Riviere, el territorio Carangas se puede subdividir internamente en dos sectores uno más pastoril hacia el sudoeste y otro con relativamente más agricultura aunque el ganado siga siendo importante, hacia el noreste. El territorio “*es montañoso en la parte Norte y Oeste, ondulado en la del Este, llano y arenoso en la del Centro Sud*” (Bacarreza 1910, en Pauwels 1997:80)¹⁵. Se encuentra flanqueado por la Cordillera Occidental. La sección septentrional de la cordillera es donde se localizan algunas de las montañas más altas. Son en realidad volcanes apagados ubicados en toda la frontera occidental. Estamos hablando del solitario Sajama, o de los gemelos Payachatas (con 6222 y 6132 msnm) o los Quimsachatas (6032m y 5950m), de nieve perpetua a partir de los 5300 m.. Los Payachatas son llamados también Pomarape y Parinacota y los Quimsachatas, Acotango y Elena Capurata, recordándonos el hermoso mito recogido por varios autores de Martín Capurata Condorvilca¹⁶. En este mito también se encuentra la virgen de la Candelaria,

¹⁵ Todavía en 1851 Oruro estaba dividido en tres provincias, correspondientes a cada uno de los señoríos prehispánicos. Cercado, que corresponde a los Soras, Poopó a Quillacas y Carangas a Carangas (Dalence [1851] 1975: 161-162). En el siglo XVIII eran las mismas pero denominadas intendencias. Pero en los siglos XVI y XVII, en Oruro habían solo dos provincias Paria al Este y Carangas al Oeste.

¹⁶, Existen varias versiones sobre este mito, que no varían en lo fundamental de Monast, Murillo Rojas (1973) Leyendas populares de Sabaya 1973 y de J. E. Monast (1972) *Los indios aymaraes*(citados por

nombre que también lleva uno de los picos ubicado más al sur. En esta sección, en la frontera con Chile, se encuentra el famoso volcán Tunupa de perfecta forma cónica. Es la versión femenina y sureña del mito del apóstol Santo Tomás como nos muestra Ramiro Molina (Molina 2006).



El Volcan Sajama

Foto: Internet

Gilberto en Iconografía 2004). También Gilles Riviere recogió unas versiones a comienzos de 1980 en su tesis doctoral



Las Payachatas.

Foto: Internet

La sección central de la cordillera Occidental comienza con la cordillera de Sabaya en el paralelo 19° y tiene una dirección E-O donde destaca el pico Tata Sabaya (Montes de Oca 1983: 159) que es la versión telúrica de don Martín Capurata del mito mencionado.



El Tata Sabaya

Foto: Álvaro Balderrama

Esta sección se corta por la presencia del salar de Coipasa, pero entre este salar y el otro más sureño, que es el famoso salar de Uyuni, se ubica la serranía intersalar con picos de poca elevación (4.900m).

Más al sur, entre los 20° y 21° está la cordillera de Sillillica donde destaca el Luxsar con una elevación de 5.504 m. La sección meridional de la cordillera corresponde ya a Lípez donde se unen en amplio macizo, las cordilleras Occidental y Oriental.





Salar de Coipasa

Foto: Internet

La orografía en Carangas se presenta como un complejo mundo personificado, estable, distinguible a la distancia que acompaña a su complemento líquido, fluido siempre inestable. Esta emocionante humanización de las montaña va acompañada de una visión mágica también de ríos, lagos y salares. Solamente cuando se conoce un territorio al detalle, habiéndolo recorrido palmo a palmo, se pueden hacer las abstracciones que permiten una mirada general del espacio y convertirlos en relatos que organizan y dan sentido no sólo a este espacio sino a quienes lo caminan.

Aunque es una de las zonas más secas del altiplano, tiene varios ríos de poco caudal, pero el problema principal no es tanto por la ausencia de agua, como de la salinidad del terreno y de las mismas aguas. Un complejo sistema denominado “*Cuenca endorreica*” porque nace y muere en el mismo altiplano comienza en el departamento de La Paz y está formado principalmente por el lago Titicaca, el río Desaguadero o Chacamarca, el lago Poopó y unos ríos menores como el Lakahahuira y el Márquez.. En territorio caranga es un sistema de ríos, pequeños lagos y salares que descienden en altura hacia el sur para luego volver a

El eje acuático empieza en el lago Titicaca y río el Desaguadero en un recorrido de 370 Km para desbordarse en una pampa al sur de la ciudad de Oruro formando el lago Uru- uru y desembocar luego en el lago Poopó. El afluente más importante del Desaguadero es precisamente el río Mauri. Estos lagos son de una alta inestabilidad en sus dimensiones, un año puede prácticamente desaparecer para después de algunos años anegar las orillas (Montes de Oca 1983:262). De todas maneras la composición química es compleja, por la salinidad de la región, y más aun hoy por la contaminación que causa la minería en este delicado sistema hidráulico. La totora, descontaminante natural, ha ido desapareciendo paulatinamente de sus orillas, en parte por la intromisión muy temprana de cerdos que se alimentaban de ella y de los huevos de patos que albergaban y en parte por la contaminación minera más moderna.

Tenemos un testimonio notable del siglo XVII citado por Wachtel que es un reclamo de los caciques de Challacollo en 1624, por la pérdida de totora, patos y huevos de un total del lago Poopó debido a la gran cantidad de cerdos que introdujeron allí contra su voluntad (Wachtel 1996/2001:419). Para Pauwels (1997), uno de los que más ha estudiado este territorio, uno de los cambios ecológicos más drásticos ha sido la paulatina desaparición de la totora por el mal uso que se le ha dado. Por el daño que causaba la cría de cerdos en las orillas de los lagos, su crianza fue prohibida excepto en las lagunas de Chipaya, en 1829. Pero todavía ese año, las lagunas chipayas tenían mucha totora en sus márgenes y por tanto peces, especialmente *suchis* y aves como *soqa*, *wallanta* y *parihuana* (Pauwels 1997:66).

Una serie de pequeñas lagunas se distribuyen por el territorio, Inca Ingenio, Chiarcota a los pies de los Payachata, otras, más de diez entre las que destacan las de Macaya, Sabaya y Sajama, en la región del cerro Sajama, y cerca del salar de Coipasa, las lagunas de Coipasa, Lamachuma y Liviskhota (Montes de Oca 1983:251).

En territorio ya no caranga, sino quillaca, en su extremo sur, el Poopó recibe agua dulce del río Márquez, lo cual ha evitado todavía que este lago se convierta en un salar. En esta zona del Poopó, miles de parihuanas, o flamencos rosados habitan sus orillas, aunque migran en ciertas épocas del año hacia otros lagos: al Titicaca y a la laguna Alalay de la ciudad de

Cochabamba. El Poopó evacua sus aguas a través del Lacajahuira, que lentamente, como si fuera una serpiente, aparece y desaparece de la superficie de la tierra, para perderse finalmente sin un desagüe específico. La leyenda local le atribuye un fluido subterráneo para aparecer luego en el mar (versión oral recogida por Verónica Cereceda En: Molina 2006).



Parihuanas en el lago Poopó

Foto: Jorge Ocsa

Y finalmente, al sudeste se derraman los dos grandes salares de Coipasa y de Uyuni. El de Coipasa, entre lago y salar, porque se nutre de pequeños ríos, como el Turco y el Lauca (Montes de Oca 1983: 226), brinda un paisaje de espejo del azul cielo que corta el paisaje árido. Una parte es todavía lago Coipasa. En los mitos, la metáfora de la leche derramada por el seno solitario que es un cerro cónico, pinta con otros ojos este paisaje y además importantísimo recurso de los pastores de carangas.

Aguas termales, aquí y allá, como las cercanas al Sajama, daban refugio y calor a las caravanas de llamas, por lo que en los trayectos hacia ellas suele haber pintura rupestre representando recuas de llamas como el impresionante abrigo rocoso de Pultuma ubicado en la región (SIARB- Embajada de EEUU 2004). Estas aguas son la muestra de que se trata de una región rica en minas y aunque se ubica en una faja cuprífera (Montes de Oca: 333), también se explota y se explotó plata y oro. En el periodo colonial las minas más importantes fueron las de Turco, Carangas, Negrillos y Todos Santos, aunque las últimas tuvieron problemas de inundación. A comienzos del siglo XX ninguna mina estaba en explotación (Pauwels 1997: 69). Como todas las vertientes o *puquios* en los Andes, también pudieron ser sitios de veneración a los orígenes.

Este es el hábitat ideal para la cría de llamas. Varios cronistas sostienen que las llamas de carangas eran las más cotizadas en el mercado¹⁷ pues se supone que la salinidad del suelo contribuye a su mejor engorde. En el censo de llamas y alpacas de 1997, el departamento de Oruro se presenta como el departamento más importante en la cría y producción de camélidos en Bolivia, particularmente las provincias fronterizas con Chile Sajama, Atahualpa y Mejillones que eran parte del antiguo Corregimiento colonial de Carangas¹⁸. No podemos olvidar, sin embargo, la vital presencia de urus-pescadores dispersos por el territorio caranga marcando una dualidad en cuanto a uso de recursos.

¹⁷ “La provincia de Carangas... sus habitantes, excepto los de Huaillamarca no se contraen a la agricultura, contentándose con criar llamas y cerdos, de que sacan bastantes ventajas por medio del comercio; de las llamas que generalmente son mayores y más robustas que las otras provincias venden...” (Dalence[1851] 1975 :163).

¹⁸ El número total de llamas y alpacas en el departamento es de 1.399.152 cabezas, siendo las provincias con mayor cantidad de animales la de Sajama con 280.000 cabezas, Carangas con 191.243 y Lasislao Cabrera con 151.145, con el 20%, 14% y 11% de los animales del departamento respectivamente. En cuanto a las alpacas, cuya producción en Bolivia es mucho menor que en el Perú, la provincia orureña con mayor cantidad de alpacas debido a un hábitat alto y húmedo es la provincia de Sajama con 88.533 cabezas que representan el 46% de las alpacas del departamento de Oruro. El número de productores es de 17.539 con un promedio de 80 cabezas por productor (Censo Nacional de llamas y alpacas. Bolivia, 1999:89). “El progreso connota el uso adecuado y racional de las praderas, al mismo tiempo se observa que el interés por los ovinos ha decrecido” (Ibíd.: 85). Comparativamente con otros departamentos, Oruro no tiene la mayor cantidad de productores, por ejemplo en Potosí existen 22.093 productores, pero con un promedio de 36 cabezas. Aunque en el detalle de las provincias, la provincia potosina de Sud Lípez tiene un promedio de 118 animales por productor (Ibíd.:121), pero no alcanza a las 209 cabezas que tiene la provincia orureña de Mejillones o 121 de la provincia Atahualpa. Mejillones y Atahualpa son provincias fronterizas con Chile y también aledañas al salar de Coipasa.

La precariedad de la economía boliviana ha hecho que sólo un mínimo porcentaje de las rutas de Oruro esté asfaltado o ripiado, pero las cifras incluso oficiales, reconocen a este departamento, el tercero más pequeño de Bolivia después de Tarija y Chuquisaca la mayor cantidad de caminos vecinales¹⁹. La mayor red complementaria de caminos con 1.098 Km está en Oruro, le siguen La Paz y Santa Cruz con 726 y 578 Km respectivamente (Montes de Oca 1983: 107). Y si contamos los senderos menores, denominados “*red vecinal*” tenemos una cifra de 6.695 Km de caminos. Esta cifra nos da una idea de la importancia de la circulación interna en este territorio.

La pobreza de la agricultura limitada a algunas especies fuertes de papa y cañahua, y unos pocos productos más, se ve compensada por la riqueza ganadera. A esta situación se une el grave problema de las sequías y heladas que no permiten una constancia en la agricultura, por lo que el peso para la sobrevivencia está en el máximo aprovechamiento de la ganadería. Estamos hablando, pues de un pueblo de pastores que tiene que aprovechar de la manera más inteligente este territorio. Moverse y dispersarse

Cuando se viaja por Carangas, se alternan en el paisaje tierras donde domina la *t’ola* y el *ichu*, en este caso el paisaje cobra un tono verdoso; pero luego aparece una zona solamente con ichus y domina el amarillo para de pronto ser una pampa casi pelada, sus nombres nos dan cierta idea “*Papelpampa*”, es uno de ellos. Este último paisaje suele ser territorio uru, lagos desecados o que de pronto se inundan. Evidentemente es el territorio más inhóspito. Sin embargo, terminando alguna pampa, surge una serranía que abriga en su interior sorprendentes pequeños valles llenos de terrazas prehispánicas como es el caso de Corque y sobre todo de Chuquichambi, probablemente la zona más fértil de Carangas, cuyo nombre hace homenaje al último *mallku* prehispánico.

¹⁹ Tarija tiene 37.623 Km², Chuquisaca 51.524 y Oruro 53.588 (Montes de Oca 1983:57). En 1910 Bacarreza calculó que Oruro tenía 21.240Km². Este cálculo es posterior a la Guerra del Pacífico donde perdió más de 450Km² según el mismo autor (Bacarreza 1910, en Pauwels 1997:80).



Vista del valle de Corque.

Foto: Roger Mamani

Y todo parece un inmenso tejido, la *pampa*, como en el textil, es el monótono territorio que puede recorrerse durante horas y luego el *pallai* puede estar formado ya sea por la serranía que rompe esta continuidad o por el colorido de las *chullpas* pintadas del Sajama o de las iglesias decoradas hasta el mínimo detalle como la de Curahuara de Carangas.

1.3 Acerca de las fuentes

Antes de entrar al tema de la territorialidad, y para contextualizar el momento, evaluaremos nuestra fuente central. Se trata de uno de los documentos más elocuentes sobre los carangas en la colonia temprana; es un largo expediente que se encuentra en el Archivo General de Indias (Justicia 658) donde litigan los primeros encomenderos de esta región y tiene información desde 1535 hasta 1567. Es importante hacer algunas consideraciones acerca de este documento que nos permite entender no solamente la organización caranga, sino la dinámica establecida entre el poder colonial, los encomenderos y los indígenas. Allí comprobamos que la constante relación y negociación entre los distintos niveles de poder

del mundo indígena con los distintos niveles de poder del sector hegemónico, son una de las constantes más notables de nuestra historia.

Es importante tener presente cómo en este tipo de registro, tan temprano, tenemos la perspectiva de los intereses de los encomenderos, también de la Corona, pero de vez en cuando aparece la voz de las autoridades indígenas carangas, ya sea cuando se los cita como testigos, cuando figuran en los actos de posesión de la encomienda o cuando se sabe que habían negociado con sus encomenderos. Entonces, aún de manera desequilibrada, tenemos diversas voces expresándose. Esta polifonía, sin embargo, hace que debido a los intereses - en este caso de los encomenderos- nos presenten datos contradictorios, aunque no necesariamente falsos, manipulando la información para su beneficio.

Una de las virtudes de este documento es que la temprana información nos sitúa en el periodo de transición hacia la colonia conteniendo las copias de las cédulas de las encomiendas o más bien de los depósitos²⁰, que otorgó Francisco Pizarro en el Cuzco y se registraron en un famoso cuaderno (AGI Justicia 658.f. 513).

Por las circunstancias en que se otorgaron estas encomiendas se cruzan diversos intereses. Es el caso de las antiguas rivalidades entre almagristas y pizarristas, como ocurrió con Isasaga que no pudo reclamar su encomienda debido a que él había participado con Almagro en el ingreso por el Collasuyu. O posteriormente el castigo a los pizarristas como ocurrió con la encomienda de Gomez de Luna, que fue ejecutado esta vez por Almendras por realista y su encomienda pasó a Antonio Alvarez (Presta 2000:67) quien se enfrenta a Mendieta en el documento que analizamos. Y en este conflictivo juego político, es Lope de Mendieta quien parece tener el favor del licenciado Polo de Ondegardo quien le reconoce su reclamo.

²⁰ A propósito de los “depósitos” que antecedieron a las encomiendas. Se sostiene que esta es una “forma genuinamente peruana que se hacía por los servicios militares prestados según Manuel Belaúnde Guianassi (*La encomienda en el Perú*, 1945. Citado por Presta) “Debido a la ausencia de tasación estas mercedes diferían de las encomiendas en tanto se entregaban condicionalmente y en espera de futuras disposiciones” (Presta 2000:65).

En medio de estos recovecos legales, salen a la luz los arreglos entre encomenderos, pero también la intervención de los caciques, que muy temprano, alrededor de 1543, supieron negociar sus intereses. Es el caso de Gomez de Luna y Lope de Mendieta que habían intercambiado, o “*feriado*” algunos pueblos, usando una expresión de la época. Estos cambios se dieron a raíz de la intervención de Condor Vilca, cacique de un sector de los encomendados:

...porque dado caso que el dicho Lope de Mendieta lo tenga en su cédula después de haberse hecho su encomienda y la de don Gómez de Luna pareció el dicho Cacique Condor Vilca ser señor y Cacique natural de los indios encomendados al dicho don Gómez de Luna y así el dicho don Gómez e Lope de Mendieta se concertaron que el dicho Cacique mandase sus indios y sirviese al dicho don Gómez de Luna y así mismo feriaron [sic] ciertas aldeas y lugares porque el Cacique del dicho Lope de Mendieta tuviese todo lo que le pertenecía y sirviese con ello al dicho Lope de Mendieta y que el dicho Cacique Condor Vilca tuviese todo lo que le pertenecía y sirviese con ello al dicho don Gómez ... por ser como fue a pedimento de los dichos caciques y en pro y utilidad de los indios (AGI Justicia 658:457v, el subrayado es nuestro)

Podríamos suponer que hubo manipulación al poner que fue Condor Vilca el que “*pareció*” solicitando estos cambios, pero esta no fue la única negociación; en otra oportunidad parece hicieron algo similar, cuando Calisaya “*hijo*” de Condor Vilca dio encuentro al capitán Gabriel de Rojas, alrededor de 1548, para asegurarse que a ellos se les reconocería como encomendados de Gómez de Luna, pero también para cuidar su cacicazgo:

... como viniendo de camino por esta provincia de los Soras pareció ante mi un principal indio que dijo llamarse Calisaya y dijo ser hijo de Condor Vilca Cacique principal del repartimiento que fue de don Gómez de Luna y me hizo relación diciendo que habiendo el dicho don Gómez servidose del dicho Cacique Condor Vilca desde que se hizo en ella encomienda del dicho Cacique Condor Vilca y sus indios hasta que el dicho don Gómez murió y después (AGI Justicia 658:f.453).

Otro aspecto notable es que todos los intereses se potenciaron gracias al descubrimiento de Potosí. El interés por la mano de obra de Carangas crece con este descubrimiento, aunque sabemos que ya estaban trabajando en Porco haciendo trajines con llamas como ocurría con

Gómez de Luna. A pesar de que Cóndor Vilca era considerado un cacique uru,²¹ también está muy tempranamente administrando el ganado para su encomendero²²

En una declaración en la ciudad de La Plata en 1549 el escribano Soto en que sostiene que:

*...después que el dicho don Gómez falleció envió a los Carangas como persona a quien quedó encomendada la casa del dicho don Gómez **por cierto ganado que el dicho don Gómez había dejado en poder de Condor Vilca Cacique de los Carangas. E vido este testigo que el dicho Cacique Condor Vilca vino a la villa de Plata e trajo el dicho ganado** e di cuenta de ello a los albaceas del dicho don Gómez e vido llorar al dicho Cacique Condor Vilca diciendo pesarle mucho por la muerte del dicho don Gómez su amo e vido servirse el dicho don Gómez de otro cacique que llama Calisaya e por esto sabe que el dicho don Gómez se sirvió de los indios contenidos en el dicho traslado de la dicha cédula (AGI Justicia 658 f.841).*

La compleja organización espacial y social y el poder segmentado de las autoridades indígenas es otro elemento que permite el juego de los intereses de los encomenderos, cruzados con los otros intereses señalados líneas arriba. No es seguro que hubiera un desconocimiento de parte del poder europeo de la forma de organización indígena, de hecho hoy seguimos aprendiendo de las explicaciones que dio Polo de Ondegardo que estuvo fungiendo como autoridad en el periodo pretoledano. Lo que parece hubo fue, como dijimos una amplia manipulación aprovechando que según el punto de vista las pertenencias y jerarquías sociales y espaciales podían entenderse de una u otra manera.

El caso más elocuente es el del tambo de Chuquicota, al cual desde los incas, estaban obligados a servir otros pueblos importantes. Pero este servicio no implicaba dependencia, como vimos. Estas sutilezas se podían utilizar a favor o en contra para defender los intereses.

²¹ Como bien planteó Gilles Riviere, la categoría de de dos caciques de carangas plantea el problema de lo que en esta zona y en este periodo se entendía como “uru”. Dos autoridades urus, Vilca Calixa y Condor Vilca, se encuentran recibiendo servicios de ciertas estancia. Están como autoridades de primer nivel, por lo menos en esta zona de Sabaya – Huachacalla.

²² Aunque los urus, como “hombres del agua” son considerados descendientes de la población más antigua del altiplano andino, no se debe olvidar que la antiquísima cultura Wankarani (1200 a. C-200dC.) asentada en la región de Oruro tenía como base el pastoreo, como lo demuestran los cientos de cabezas clava en forma de camélido encontradas en esta región. Queda como una pregunta pendiente a la arqueología la relación entre los antiguos urus y la cultura Wankarani.

Tenemos entonces, como contexto, diversos niveles de conflictos y procesos de cambio, que marcaron las transformaciones del periodo de transición.

1.4. Territorialidad dispersa: Propuesta acerca de la organización del espacio

La tendencia a fundar grandes ciudades donde se concentra la población ha sido una opción de las sociedades sedentarias y agricultoras, mientras que las sociedades pastoriles rechazaron esta posibilidad optando por un sistema de ocupación del espacio más eventual, ciudades de paso o casi campamentos (Khazanov 1994). En el espacio caranga se encuentra un patrón de poblamiento disperso desde más o menos 300 dC a 1.200 dC según trabajos arqueológicos (Michel 2000:12) y en los documentos de la colonia temprana encontramos, no sitios de paso, pero si gran cantidad de aldeas o “*estancias*” con poca población que se articulan a otras mayores a las que acuden solamente en ocasiones particulares como festividades, entrega de tributo o reunión de la población para acudir la mita. Esta sería una forma de movilidad interna – porque hay otra movilidad “*externa*” en viajes interecológicos y de intercambio- que define a la territorialidad de los pastores de Carangas.

Basándonos en la documentación del siglo XVI, establecemos que el espacio carangas estaba ocupado por decenas de pequeñas estancias, que eran la residencia principal y tenían entre 6 y 15 unidades domésticas emparentadas entre sí. Estas estancias estarían ubicadas en diferentes microclimas que permitían la vida humana y de sus animales, eventualmente podrían practicar la agricultura y desde allí se movilizaba hacia la actividad fundamental que era el pastoreo, pero también en algunos casos eran estancias para la pesca. Las pequeñas poblaciones o estancias eran 147 antes de las reducciones de Toledo, cada cual con un “*principal*” o autoridad local. Eran lugares estables de vivienda, pero en ciertas épocas del año una parte de la población o a veces toda, se alejaba del lugar con distintos motivos. Unas veces para el pastoreo en sitios más lejanos, otras para realizar viajes de intercambio o interecológicos y finalmente para asistir a las festividades importantes que se realizaban en los pueblos más grandes a los que estaban sujetos. En las estancias, sin embargo, también se realizaban fiestas, en ciertas épocas del año, que daban unidad al grupo.

Un grupo de estancias estaba “*sujeta*” como dicen las fuentes, a algún pueblo superior, a veces éste era un pueblo intermedio y otras se vinculaba directamente a un pueblo importante que era residencia del cacique principal o de su familia. Las altas autoridades tenían como propiedad estancias dispersas por un amplio territorio, incluso en parcialidades de otros caciques. Tenemos, entonces, una suerte de red que articulaba los pueblos dispersos con los centros rituales y de poder. Una red formada por segmentos jerárquicamente organizados. Pero aquello que hacía posible que este enorme espacio ocupado de manera tan dispersa estuviera realmente articulado, organizado y funcionara coherentemente eran las autoridades. Y estas autoridades tenían no solamente un rol político sino fuertemente ritual. Es posible que el frecuente nombre de “*Vilca*”, significando al sol como deidad andina, presente en muchas autoridades de carangas en el siglo XVI, sea una muestra de esta situación. Estas autoridades, y también las inferiores, organizaban los ciclos trabajo y la división interna del trabajo en las estancias, el pastoreo, el trabajo artesanal y también los viajes pero al mismo tiempo eran responsable de rituales y festividades. Autoridades y fiestas, entonces, son dos aspectos de una realidad que era política, ritual y económica al mismo tiempo.

A su vez, un cierto grupo de pueblos mayores (dos o tres de ellos) con sus respectivas estancias, se agrupaban en una gran parcialidad. Creemos que todavía queda por establecerse si fueron dos o tres las parcialidades principales en Carangas las que conformaron el “*Señorío Caranga*”. Aunque es probable que esta organización segmentaria fuera lo suficientemente flexible como para dividirse o acoplarse según las circunstancias. Tendríamos, entonces, no solamente una población móvil, una distribución del espacio dispersa, sino una organización del espacio igualmente fluida. Esto podría ser particularmente complicado en ciertas regiones de “*frontera*” con otros “*señoríos*” o grupos étnicos como parece ocurrió al sur del Poopó donde el cacique Vilcamane (Vilcamamane o Vilcaguamane) en ciertos casos figura como si fuera una autoridad de los quillacas y en otras de los carangas. En otros casos, la flexibilidad de la frontera se cortó por la presencia inca como en los límites entre carangas-soras. Al NE del territorio caranga, a orillas del Poopó se encontraban los casayas, que eran parte de los soras. El cronista agustino Calancha, nos dice que estos casayas habían sido puestos por el Inca para

“civilizar” a los urus de la región. Pero posiblemente también estuvieron allí para establecer una frontera más clara y menos conflictiva entre soras y carangas.

En el nivel superior estaban los señores de todo Carangas, estamos hablando de los señores étnicos Chuquichambi y Mama Vilca (Mamani Vilca/Guaman Vilca) a los cuales todos los segmentos inferiores reconocían su señorío, pero además su papel estaba claramente relacionado con el poder incaico y administración del tambo de Chuquicota.

Ahora bien, este espacio aparentemente tan hostil, particularmente para la persona ajena a él, fue en cierta medida suavizado por una mágica y dinámica manera de concebir el espacio. Carangas es una de las regiones donde existe mayor cantidad de leyendas y mitos sobre un espacio humanizado, sacralizado y con vida propia, como vimos en la descripción geográfica. Para vivir en carangas, entonces, había que imaginar y comprender una realidad más allá de lo aparente, había que moverse y viajar, pero sobre todo, había que regresar.

A partir de este relato un tanto más libre, quisiera discutir algunos aspectos de manera más sistemática:

2. TRÁNSITO HACIA LA COLONIA TEMPRANA

Intentaremos evaluar los cambios ocurridos en Carangas en las primeras décadas de colonización, tratando siempre de no perder de vista su calidad de pastores y su uso del espacio, que es el tema que ahora nos preocupa. Para esto veremos tres asuntos: 1) las posibles transformaciones en la estructura del “señorío”, 2) la movilidad de la población, dentro de su espacio y fuera de él, es decir en su relación con el “*mundo de afuera*” y 3) volvemos a la territorialidad dispersa y los cambios internos del espacio carangas.

2.1 Acerca de la territorialidad dispersa y la discontinua

Comenzaremos haciendo una distinción entre lo que entenderemos por territorialidad dispersa, un tanto diferente de lo que frecuentemente se entiende por territorialidad discontinua. En el primer caso estamos hablando de la ocupación de un espacio continuo,

pero que interiormente está habitado por muchas pequeñas poblaciones dispersas que la documentación colonial temprana designa como “*estancia*” o a veces “*rancherío*” (AGI Justicia 658) designación espacial inferior a pueblo. Esta condición sin embargo no era inmutable puesto que encontramos casos en que antiguas estancias se volvieron “*pueblos*”²³.

Es frecuente que la estancia sea lugar habitado sobre todo por pastores, quizás era el lugar desde donde se controlaba el pastoreo, ya que se reitera que se trata de “*estancias o poblezuelos de ovejeros*”²⁴. Pero como los documentos también hablan de estancias relacionadas con la agricultura²⁵ y “*estancia de pescadores*”²⁶; podemos suponer que lo que define a este término es su calidad de pequeño poblado. Estamos hablando estancias habitadas por entre seis y quince unidades domésticas según los casos, de acuerdo a los datos que dan las cédulas de encomiendas. Veremos que con el tiempo este término se aplicó a otros espacios.

En cambio se denomina “*pueblo*” a un centro con mayor población más de 20 y hasta 80 tributarios, aunque en ciertos casos, no sabemos si excepcionalmente, por error o manipulación se denomina como pueblo a un poblado con 10 o 17 unidades domésticas. La información colonial más temprana son las cédulas de “*depósito*” entregadas por Francisco Pizarro antes de que se hicieran las visitas que se empezaron a practicar en 1548. Las cédulas de carangas se dieron entre 1535 y 1543, pero los litigios se multiplicaron con el descubrimiento de las minas de Potosí a partir de 1545. Son estas cédulas las que nos

²³ “... según los oía decir a los antiguos eran estancias y hoy se han hecho pueblos” (AGI Charcas 49. En Riviere 1982/1986:54) Este dato hace referencia a la época de las reducciones y a los pueblos ubicados hacia la costa del Pacífico.

²⁴ Por ejemplo: “...deposite en nombre de su Majestad ciertas estancias y **poblezuelos de ovejeros** con sus indios como se contiene en sus cédulas las cuales dichas estancias y poblezuelos de ovejeros...” (AGI Justicia 658 f. 571). “...y se entremetieron a servir de ellas dichas estancias y poblezuelos de ovejeros diciendo no estar especificadas **las dichas estancias y poblezuelos** en la cédula del dicho Lope de Mendieta...” (AGI Justicia 658 f.471v).

²⁵ “Hernando del Castillo y Marcos de Retamoso y dice que con siniestra relación que me hicieron les deposite en nombre de su Majestad ciertas estancias y poblezuelos de ovejeros con sus indios como se contiene en sus cédulas las cuales **dichas estancias y poblezuelos de ovejeros** están en tierra del dicho Cacique Chuquichambi y **son labranzas suyas** y de otros sus principales e indios sus sujetos porque las dichas sementeras y labranzas las tienen apartadas de donde viven en lugares donde hallan aparejo de aguas y buena tierra por ser la donde ellos viven estéril...” (AGI Justicia 658 f.471-471v)

²⁶ “...y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra **estancia de pescadores** que se llama Pixica con su principal que se llama Copa” (AGI Justicia 658 f. 499).

permiten hacer una propuesta de la organización dispersa y segmentada del territorio de los carangas. Tenemos las cédulas de los tres encomenderos, Isasaga, Gómez de Luna y la de Retamoso, pero además un pedido que hizo este último, que aunque no prosperó, brinda interesante información²⁷.

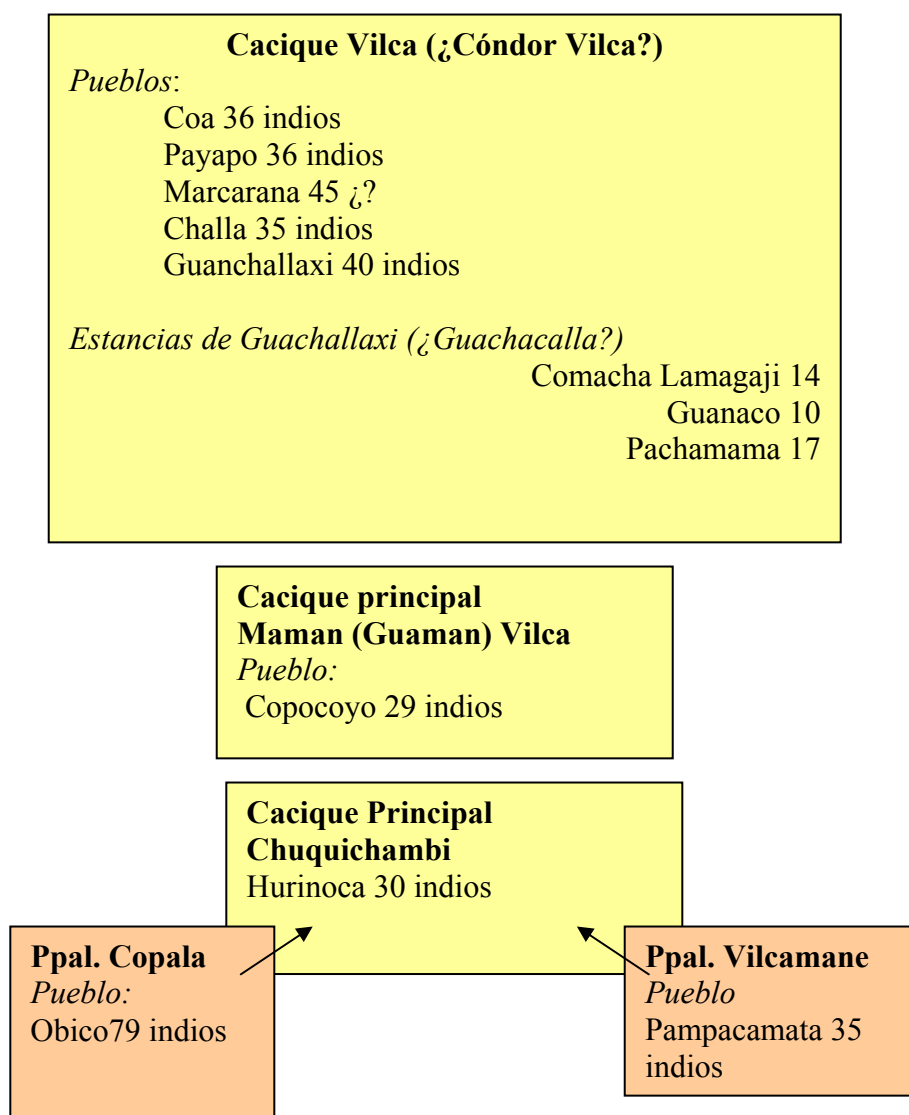
En marzo de 1543 se presentó en La Plata Lope de Mendieta en nombre de Gómez de Luna y presentó un traslado de la cédula que le había dado Pizarro en 1540 para que le dieran posesión de los pueblos y caciques que ella contenía, en esa cédula se establece que hasta que se haga el repartimiento general le depositan 130 indios *moyo moyos* además de indios carangas, sumando entre ambos 500 encomendados. Allí se observa el tamaño de los pueblos y estancias.

Cédula de encomienda de Gómez de Luna (1540)

...vos deposito en los Moyos Moyos en el Pueblo Tomina ciento y treinta indios de los que manda el Cacique Acique porque los demás están depositados por mi cédula a Garcilazo de la Vega y mas en los Carangas que [son] quinientos indios en esta manera en un pueblo que se llama Copocoyo que es de Maman Vilca con veinte y nueve indios y otro que se llama Coa con treinta y seis indios sujetos a Vilca y otro que se llama Payapo con treinta y seis indios sujetos a Vilca y otro que se llama Marcarana con cuarenta y cinco indios y en otro que se llama Challa con treinta y cinco indios del dicho Vilca y otro que se llama Guanchallaxi con cuarenta indios con una estancia suya que se llama Comacha y mas otra estancia Lamagaji con catorce indios sujetos a Vilca y otra que se llama Guanaco con diez indios y otro que se llama Pachacama vcon diez y siete indios de Vilca y otro que se llama Hurinoca de Chuquichambi con treinta indios y un pueblo que se llama Panpacamata y el principal Vilcamane con treinta y cinco indios y un pueblo que se llama Obico y el principal Copala con setenta y nueve indios son de Chuquichambi y sin [si en] estos dichos pueblos hubiere cien indios mas con tanto que me los manifestáis dentro de seis meses así mismo vos lo deposito so pena de incurrir en la pena contenida en la ordenanza de su Majestad para que de ellos conforme a los mandamientos y ordenanzas reales... (AGI Justicia 658f.465-465v)

²⁷ La transcripción de estos documentos se hizo con la colaboración de la Univ. Lourdes Uchanier

Diagrama N° 1



Encomienda de Gómez de Luna (1540)
370 indios

En otra cédula se le otorgan cien indios más²⁸. Por su parte en 1540 Francisco de Retamoso también recibió 300 indios en carangas²⁹. Estas cédulas nos permiten establecer una propuesta acerca de la organización y tamaño de estancias y pueblos. Como se observa el pueblo no es solamente con más habitantes sino cualitativamente superior a las estancias que se indica están sujetas a él:

Cédula de don Gómez de Luna en confirmación a Condor Vilca y a otros indios sin perjuicio de tercer [1543] (f.498³⁰)...

Un pueblo que se llama Paco con quince indios con el principal que los manda que se llama Pacaya y una estancia que se llama Vichinga con el principal Condor con sus indios que son sujetos al Cacique Vilca señor del Pueblo Totorá y sirven a un principal Uro que se llama Vilca Calixa y otra estancia que se llama Vilca Vilca con quince indios que es de otro principal Uro Condor Vilca y otra estancia que se llama Canaxa con quince indios sujetos al dicho principal Condor Vilca y otra estancia que se llama Sacari con diez indios que son sujetos al dicho principal Condor Vilca señor del Pueblo Guachacalla y en una estancia que se llama Choati con los indios mitimaes Collaos que tiene y otra estancia que se llama Capati con el principal de ella que se llama Micaya y otra estancia que se llama Ville Ville con su principal que se llama Copaquira y otra estancia que se llama Cotí[f. 499] y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que estas seis estancias son sujetas al Pueblo Guachacalla y al Cacique Condor Vilca señor del dicho Guachacalla según decís y otra estancia que se llama Ansacamata con el principal de ella que se dice Laime y otra estancia que se llama Toluca con el principal de ella que se llama Chiriguana que los indios de ella son sujetos al Pueblo Pampa Camata en todas las cuales dichas estancias y pueblos vos confirmo y deposito los dichos cien indios (AGI, Justicia 658 fs. 498v-499)

El siguiente diagrama busca reflejar los niveles de articulación y jerarquía de los distintos segmentos espaciales.

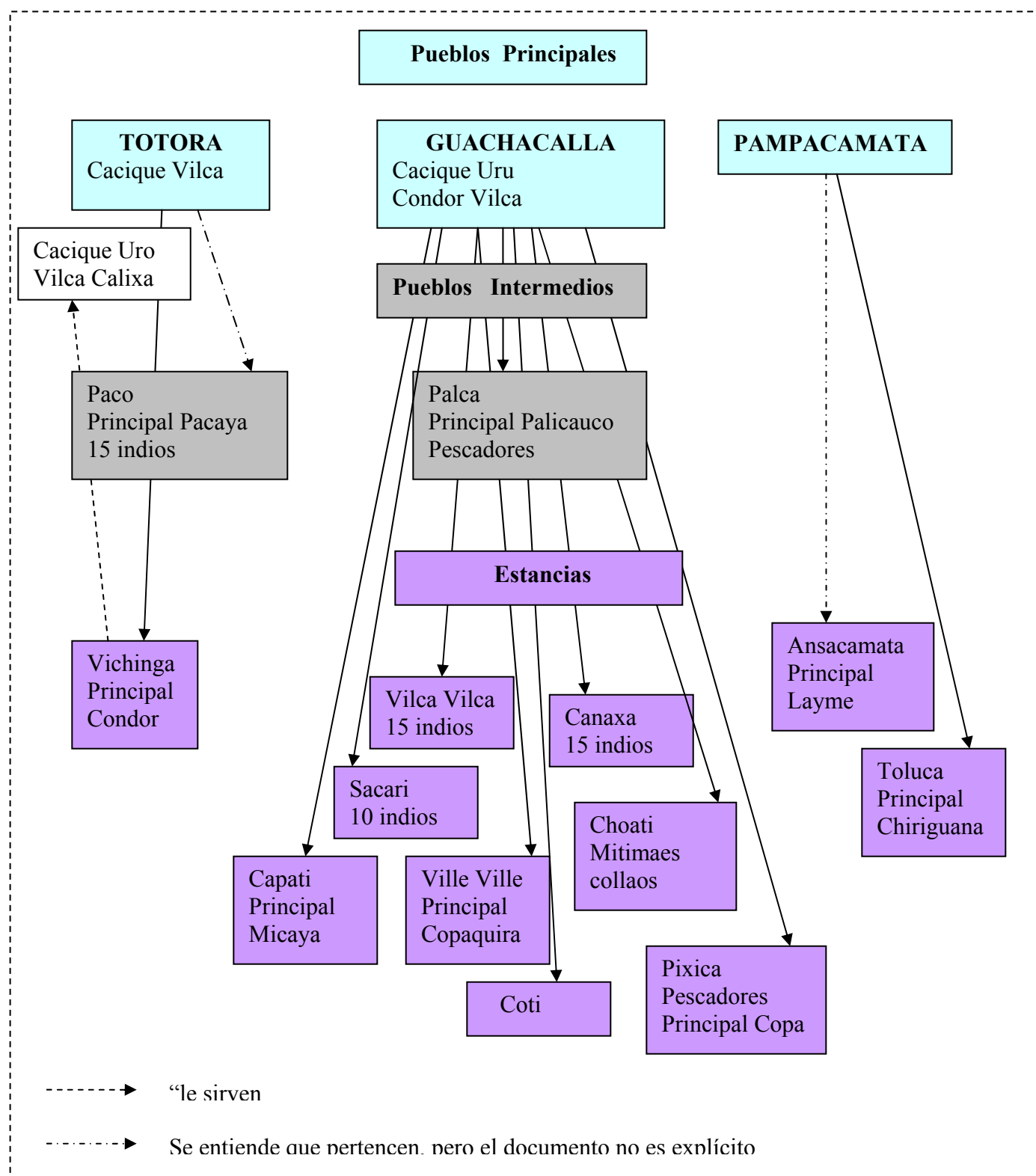
²⁸En la cédula se establecía que si en los pueblos hubiera 100 indios más se le otorgarían si Gómez de Luna los declaraba oportunamente, como parece lo hizo y por este motivo, Pedro Anzures le depositó 100 indios más en una cédula otorgada en La Plata en mayo de 1543 (AGI Justicia 658 f. 486-499v).

²⁹Cédula de encomienda del marqués Francisco Pizarro a Francisco de Retamoso. Cuzco, 22 enero 1540, ff. 31v -34. Publicado por Catherine Julián et al en *Corpus documental para la historia de Tarija* Tomo VI. Edit. Guadalquivir. Tarija 1997.

³⁰A 9 de noviembre de 1548 Antonio Álvarez presentó un escrito ante el señor Licenciado Polo de Ondegardo Justicia Mayor de la villa de Plata reclamando que el Licenciado Polo le hubiera adjudicado a Mendieta indios que le pertenecían a él y para ello adjunta esta cédula de los cien indios más que recibió Gómez de Luna, cuya encomienda pasó luego a Álvarez (f. 490)

Diagrama N° 2

Encomienda de Gómez de Luna (1543)(100 indios)



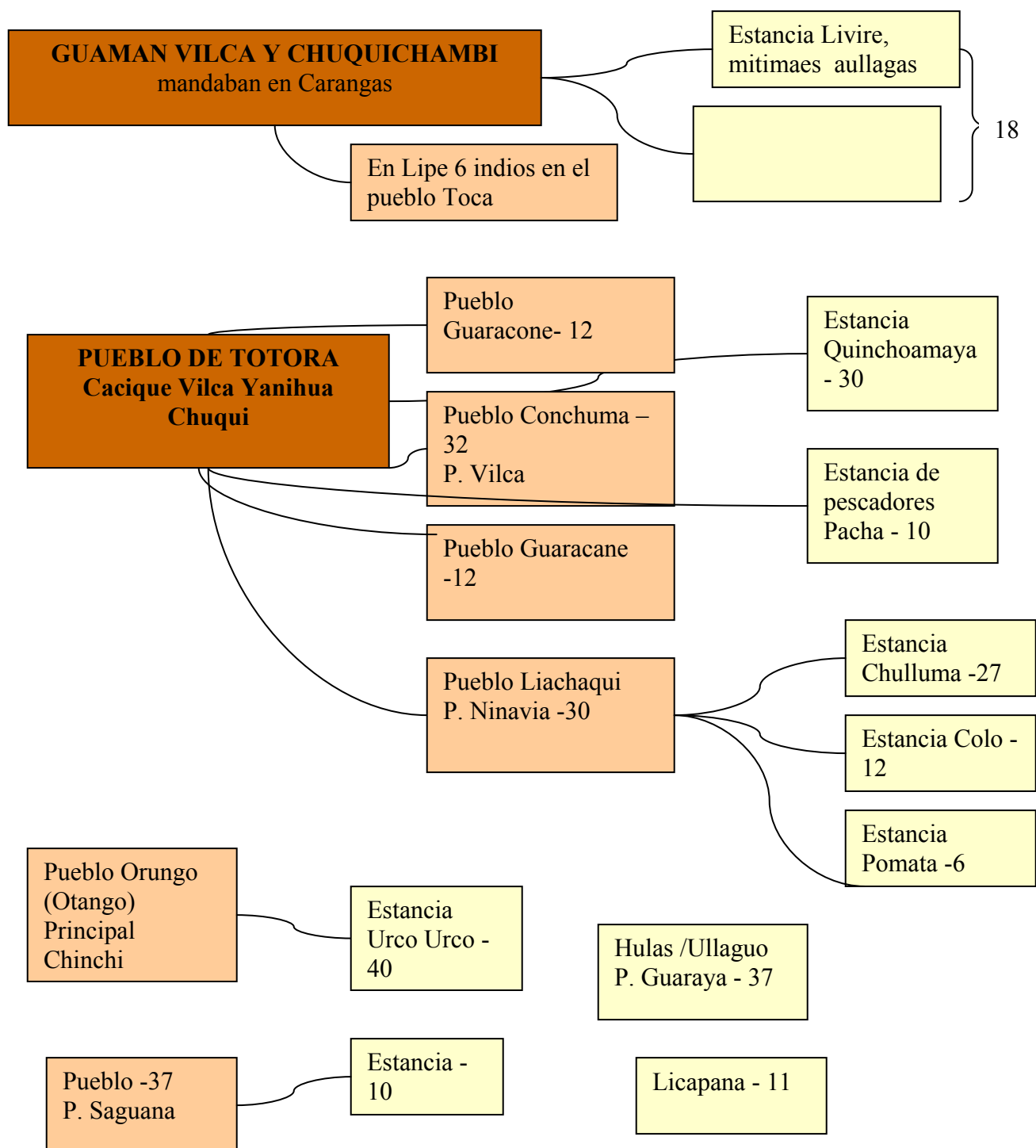
Cédula de encomienda de Francisco Retamoso³¹

En los Carangas, trescientos indios de los que mandaba Chuquichambi y Guamanvilca, en esta manera: Un pueblo que se llama Totorá con una estancia que se dice Quinchoamaya, con treinta indios sujetos a Vilca Yaniua Chuqui. Y otro pueblo que se llama Liachaqui, y el principal Minavia, sujetos a Vilca Yaniua Chuqui, con treinta indios; y una estancia que se llama Chulluma, con veinte y siete indios que es del dicho pueblo; y otra estancia del dicho pueblo que se dice Colo, con doce indios; y otra que se llama Pomata, con seis indios; y otro pueblo que se llama Orungo y el principal Chinche con una estancia que se llama Urcorco con cuarenta indios; y otro pueblo con treinta y siete indios con el principal Saguana; y otra estancia del dicho Saguana con diez indios; y otro pueblo que se dice Conchuma, con treinta y dos indios, con el principal Vilca, sujetos a Villca; y dos estancias la una que se llama Liuire y la otra Andagola que son mitimaes aullagas de Chuquichambi con diez y ocho indios; y otro que se llama Licapana con once indios; y otra estancia de pescadores que se llama Pacha con diez indios de Vilca; y un pueblo que se llama Guaracane, con doce indios de Vilca, y otro que se llama Hulas con el principal Guaraya con treinta y siete indios; y en Lipe, seis indios del Cacique Chuquichambi que está en el pueblo Toca.

³¹ La cédula de Retamoso no prosperó porque le habían otorgado en caso de no perjudicar a terceros. (Barragán 2004). Para uniformar con nuestra transcripción de los documentos y mantener la claridad del texto hemos modernizado la ortografía.

Diagrama No 3

Cédula de Francisco Retamoso



El tenor de las cédulas muestra la interdependencia entre autoridades y territorio.

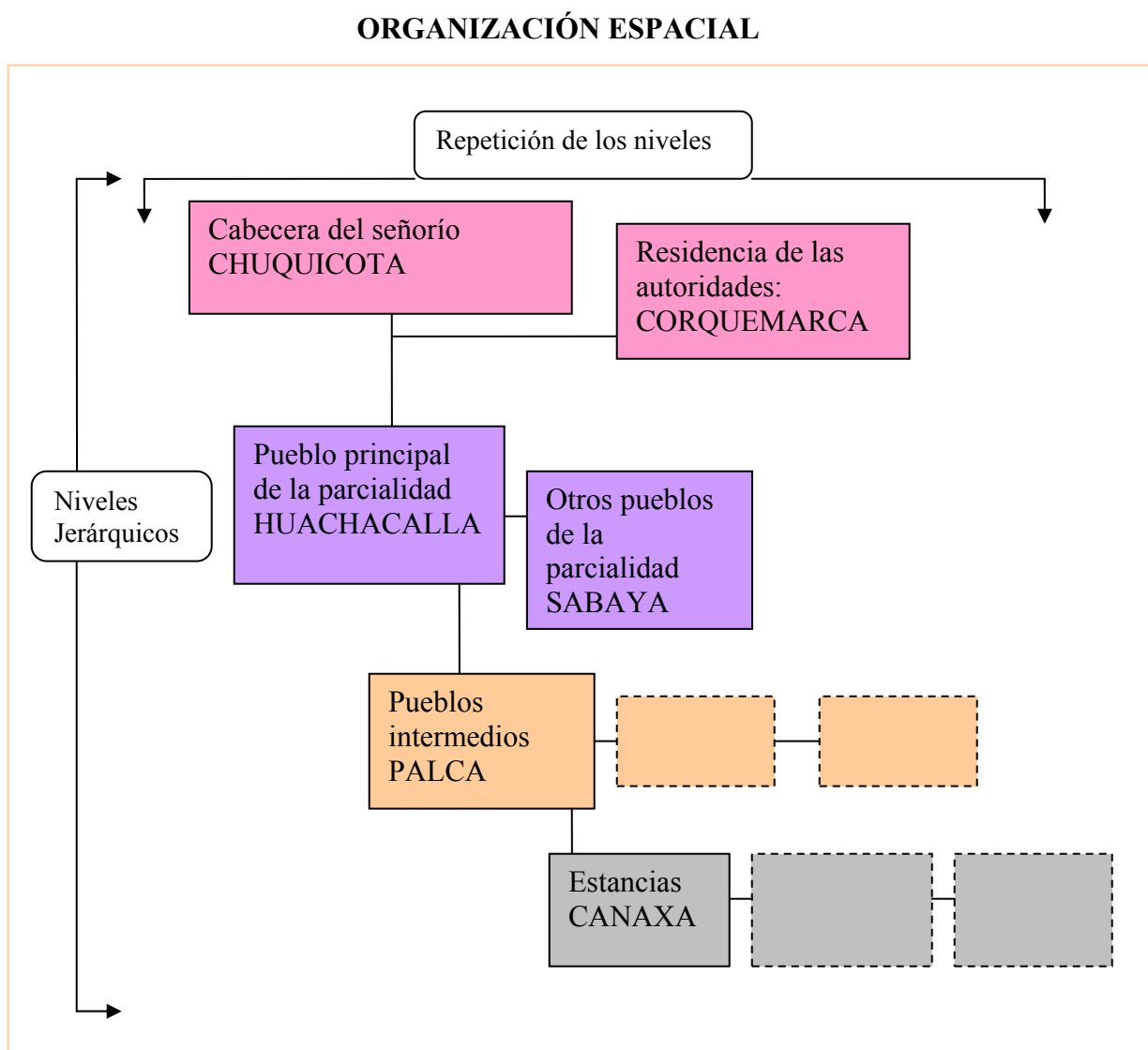
Encomienda de Lope de Mendieta

...ante mi pareció Lope de Mendieta vecino de esa dicha villa y por una petición que ante mi presentó me hizo relación diciendo que por cédula y mandamiento del Márquez don Francisco Pizarro Gobernador que fue de estos reinos que sea en gloria le fueron dados y encomendados los caciques Condor Vilca y el Cacique Calisaya y el Cacique Mamane señores de la provincia y parcialidad de Sabaya con los pueblos y estancias e indios y principales a ellos sujetos y mas los pueblos Paco y Vichanga con sus principales e indios y el Pueblo Chullasi con el principal Calla con sus indios y estancias y el Pueblo Ville Ville con el principal Copaquira que son en la provincia de los Carangas según que mas largamente dijo que constaba e parecía por la dicha cédula y mandamiento (AGI Justicia 658 f.463v)

Tenemos entonces por lo menos cuatro niveles de poblaciones. Las estancias más pequeñas ocupando un espacio muy disperso en el nivel inferior, luego los pueblos intermedios a los que algunas veces están sujetas estancias y por encima de ellos los pueblos principales, que eran normalmente residencias de las autoridades mayores y centros administrativos y rituales, como constata en la actualidad Riviere , “*el pueblo de Sabaya o marka, es el centro ceremonial y administrativo de la comunidad. Concentra los lugares sagrados donde todos los años, en diferentes fechas, se reúnen los ayllus para celebrar colectiva o sucesivamente (por turno) las fiestas y rituales a beneficio de la comunidad*” (Riviere 1995:111). Estos pueblos principales pertenecían a alguna parcialidad y por tanto uno de ellos era la cabecera de la parcialidad, como el caso de Huachacalla (Riviere 1982/1986:16). Pero todavía en la cúspide de la organización, se encontraba la cabecera de todo el señorío, que en tiempo de los Incas fue el tambo de Chuquicota³² donde “*pertenecían*” los señores de Carangas: Guaman Vilca y Chuquichambi, aunque vivían en Colquemarca/Corquemarca.

³² “*Lope de Mendieta vecino y regidor de la villa de Plata en el pleito que trato sobre el Cacique Condor Vilca y Calisaya señores de la parcialidad de Sabaya que es en los Carangas con Antonio Álvarez y Pedro de Isasaga y Francisco de Isasaga digo que yo tengo alegado en los dichos caciques son sujetos al Cacique Chuquichambi y Mama Vilca que yo tengo encomendados y al tambo de Chuquicota siempre han servido y sirven que es el tambo de mil el dicho Lope de Mendieta y donde los dichos mis indios siempre han servido y suelen*”. [f. 579] “*... Yten si saben que el dicho tambo de Chuquicota es el tambo principal en el cual los dichos caciques principales del dicho Lope de Mendieta y los a ellos sujetos con sus indios han servido y suelen servir de tiempo inmemorable a esta parte a los Ingas que eran señores de estos reinos y después a los españoles digan lo que saben*”. (AGI Justicia 658: 579-580)

Diagrama N° 4



2.2 Las estancias

Las estancias como unidad básica de la organización territorial y social estaban habitadas por un grupo emparentado entre sí y ubicado en lugares económica y simbólicamente importantes:

... el padre Francisco de Tuesta pobló los dichos indios junto a la estancia camata e guachacalla y les apremió viniesen a vivir a los dichos pueblos y no lo pudo hacer

porque se tornaban a vivir a sus pueblezuelos a que están poblados cada parentela aparte y son cantidad de yndios a lo que a este testigo le parecia...(citado por Riviere f. 357v (AGI Justicia 658 1982/1986:13)

Al parecer las estancias se ubicaban en los alrededores del pueblo central pero parece que también tenían estancias en zonas alejadas en territorio de otras marcas:

...los indios del dicho pueblo huachacalla se están alrederor (sic) del dicho pueblo y tambo en sus chacaras y rancherías por parcialidades, apartadas las casas unas de [otras] a maneras de poblezuelos y les ponen sus nombres y todos estos indios de estas estancias chacras y rancherías se nombran de huachacalla y tienen por cacique principal al [dicho] pueblo huachacalla y todos lo obedecen... (AGI Justicia 658?? f.338. En Riviere 1982/1986:14)

Sin embargo seguramente sus tierras de pastoreo, y a veces también de agricultura, se encontraban dispersas por el territorio de su ayllu según la forma que conocemos tenía una sayaña donde cada comunario tenía una sayaña que constaba de un número variable de *callpas* o terrenos dispersos en distintos microclimas de la comunidad (Medinaceli 1986). Por su parte las propias comunidades solían tener su territorio disperso en distintos lugares. Por ejemplo en Sacaca cada ayllu tenía una cantidad variable de tierras también de tamaño distinto, distribuidas en diferentes sectores del territorio del ayllu mayor ³³ teniendo como lugares de pastoreo una gran cantidad de sitios. Como dice Polo “... estando los ganados muchas veces en cincuenta lugares de despoblado y lo demás siendo materia imposible de averiguar en veinte años” (Polo [1571] 1990:148).

Otro aspecto que diferencia una estancia de las otras unidades territoriales, es que ellas no recibían servicios de instancias inferiores, en cambio estaban sujetas a un nivel superior, le debían servicios a las autoridades de los pueblos intermedios y superiores. Esto nos remite a la fuerte ligazón entre unidades territoriales y autoridades. A un nivel de población le corresponde un nivel de autoridad. Esta dependencia de unidades superiores tiene que ver con el tipo de ocupación del espacio.

³³ Observamos en esta distribución que a cada ayllu se le distribuyó tierras tanto en el sector occidental como oriental del territorio, pero Collana, como el ayllu más importante tenía más tierras en cada lugar y distribuida en cuatro lugares accediendo a más variedad de terrenos.

Estas estancias, pobladas por grupos de parentesco, eran el nivel donde se encontraban las diferencias étnicas, de este modo habían estancias de “*pescadores*” como la de Pixiga, que suponemos eran urus y a veces con un pueblo intermedio de pescadores como Palca, ambos sujetos en primera instancia a su propio principal, pero después al cacique Condor Vilca³⁴. De este modo se integraban al nivel superior que no tenía que ser de urus, aunque eventualmente pudo serlo, puesto que a algunas autoridades se las identifica como tales, como vimos en el caso de Condor Vilca y Calisaya. Una situación similar se daba con los mitimaes como era el caso de los mitimaes “*collaos*” de la estancia Choati de la encomienda de Gómez de Luna y las estancias de mitimaes aullagas llamadas Livire y Andagola de la de Retamoso y que estaban sujetos a Chuquichambi, como vimos arriba³⁵. Sospechamos que el cacique “*Tata Sapana*” que figura en los libros de Cajas Reales de Carangas en la década de 1560 pudo ser una autoridad de los collas de carangas³⁶. En esta segmentación del poder en niveles ascendentes, nos asombra encontrar, aunque un poco más tarde - en la época toledana (1572)- que el capitán de mita de los canas y canchis del distrito del Cuzco de Umasuyu y Urcusuyu era “*don Alonso Chuquichambi, principal de Oruro*” (Capoche [1585] 1959:136). Un indicio más de que Chuquichambi puede ser una autoridad puesta por los Incas.

Aunque a primera vista parecen decenas de estancias dispersas – aún hoy en día al recorrer este territorio encontramos unas cuantas casitas que parecen incluso abandonadas- éstas se encontraban muy bien organizadas y articuladas, en un dominio pleno de su espacio. El dato que nos brindan al momento de las reducciones en 1575 es de 147 pequeños pueblos que luego fueron reducidos en 6 (Sánchez Albornoz 1963:30 en Riviere 1982/1986). No importa cómo los llamaron los documentos, estos 147 “*pueblos*” eran las unidades básicas

³⁴ “...y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que ... son sujetas al Pueblo Guachacalla y al Cacique Condor Vilca” (AGI, Justicia 658 fs. 498v-499).

³⁵ En la encomienda de Gomez de Luna y en una estancia que se llama Choati con los indios mitimaes Collaos (AGI, Justicia 658 fs. 498v). En la encomienda de Retamoso y dos estancias la una que se llama Liuire y la otra Andagola que son mitimaes aullagas de Chuquichambi con diez y ocho indios

³⁶ ACMP CR 911; “*Totora. En once de enero de mil quinientos sesenta y siete años se hace cargo... que pagaron los caciques de Repartimiento de los carangas de Chuquicota de la parcialidad de Totora... pagaron... don García... pagó Tata Sapana y los dichos... se metieron en la caja de tributos*”. (ACMP CR 9F. 120V).

de poblamiento e identidad. Hacemos esta afirmación sobre la base de la profunda continuidad de su presencia, como veremos³⁷

Número de pueblos en Carangas antes de las reducciones³⁸ (1575)

Corquemarca y Andamarca	33 pueblos
Chuquicota y Sabaya	59 pueblos
Totora	50 pueblos
Urinoca	5 pueblos
<hr/>	
TOTAL.....	147 pueblos

Fuente Riviere 1982/1086

Es seguro que cada uno de estos pueblos jugó un rol muy importante en articular la población con el espacio y ambos con el sistema de poder local y con los antepasados en un plano religioso, como propone Duviols: *“localización era el rasgo característico de las religiones andinas, en la medida en que estaban fundadas en el culto a los muertos y las pacarinas”* (Duviols 1971:355 en Riviere 1981:70). Sólo así podemos entender que casi 350 años después, en 1910, tengamos los mismos 147 pueblos pretoledanos pero que ahora están representados por capillas. El panorama que tenemos es que en muchos aspectos la sociedad indígena de Carangas había cambiado, pero en la base de la organización se manejan los mismos principios. Estamos hablando de los datos que brinda Zenón Bacarreza en 1910³⁹. Según Bacarreza la división del territorio en parroquias es la misma que estaba vigente en el periodo colonial pero se acomodó a la organización política republicana. De este modo un cantón correspondía a una parroquia y un vicecantón a una viceparroquia.

³⁷ Los nombres de los pueblos intermedios y algunas estancias aparecen en las visitas y padrones posteriores, algunas veces como un “repartimiento” o “pueblo”, es el caso de Corque, Andamarca, etc como en las visitas desde 1646 revisada por Riviere hasta 1842 revisada por nosotros. En otras, los “pueblos” de las encomiendas de la década de 1540 figuran como una parcialidad, como en el caso de parcialidad de Uravi y Samancha y finalmente en ocasiones aparecen como un ayllus, tal el caso de Pampacamata.

³⁸ En la visita de La Palata en 1684 en Carangas se consignan 4 repartimientos que son los mismos que aparecen en las reducciones de Toledo, es decir, 1) Chuquicota –Sabaya (que incluye Turco y Huachacalla), 2) Colquemarca – Andamarca, 3) Totora (más Huayllamarca y Curahuara), y 4) Urinoca (Riviere 1982/1986: 33).

³⁹ “El año 1910 Zenón Bacarreza presentó al supremo gobierno de Bolivia un informe técnico sobre la provincia de Carangas (departamento de Oruro) el documento es el resultado de un viaje de inspección y estudio durante dos meses en compañía de dos comisarios y dos policías, los datos y la información han sido recogidos, según el autor, directamente de los indígenas de la región” Introducción de Gilberto Pauwels a la publicación del informe Bacarreza (Revista Eco Andino año 2, No. 3. Oruro, 1997:63:138)

(Bacarreza 1910 En Pauwels 1997:115). Las viceparroquias se denominaron generalmente pueblos, donde está establecida una iglesia, y en cada parroquia o viceparroquia había un número variable de capillas:

Cuadro N° 1

**Parroquias y viceparroquias con sus respectivas iglesias y capillas
Carangas 1910**

Parroquias	Iglesias	Capillas
Parroquia Corque	1	26
Parroquia Choquecota	1	7
Vice parroquia Chuquichambi	1	3
Parroquia Huailamarca	1	15
Vice parroquia Llanquera	1	9
Parroquia Turco	2	11
Vice parroquia Cosapa	1	1
Parroquia Totorá	3	32
Parroquia Curahuara	1	22
Vice parroquia Sajama	1	--
Parroquia Huachacalla	1	12
Vice parroquia Sabaya	1	2
Vice parroquia Carangas	1	2
Parroquia Andamarca	1	5
Vice parroquia Orinoca	1	--
TOTAL	18	147

Si tomamos como referencia lo que ocurre en la actualidad encontramos que la función de las capillas es sumamente compleja. En Sabaya tenemos que sus dos capillas limitaban la *marka*, una de ellas estaba dedicada a Santa Bárbara, que representaba al rayo y al trueno pero también a los movimientos telúricos y la otra capilla a San Sebastián asociado con las heladas⁴⁰. Riviere, dice que según la tradición local estas capillas habían sido construidas o transitadas por los héroes fundadores (Riviere 1995: 116).

⁴⁰ En este caso, como en muchos otros, se dedicaban a santos o héroes que debían ser equitativamente femeninos y masculinos.

Sin embargo en Corque, dos capillas que se encuentran detrás del cerro que protege a la iglesia principal, no tienen hoy ninguna relación con los límites del pueblo. Más bien tienen que ver con una división interna. Una es la capilla de Samancha y la otra de Uravi, términos que corresponden localmente a la división de Hanansaya y Urinsaya más generalizada. Según nos informaron, tampoco tienen un santo al que están dedicadas⁴¹.

El caso Chipaya, estudiado por Wachtel presenta una iglesia dedicada a Santa Ana, ubicada al norte del territorio, común a todos los Chipayas. Cuenta además con tres capillas pequeñas dentro de sus barrios que corresponden a cada uno de los ayllus que Metraux encontró en 1931: Warta, Tuanta y Tajata. Sin embargo, Wachtel sostiene que sus informantes le indicaron que había una cuarta capilla que había sido destruida por un rayo alrededor de 1915 aunque nadie recuerda a qué santo estaba dedicada (Wachtel 1996/2001:27-28). Las otras tres capillas estaban dedicadas a San Gerónimo, Virgen del Rosario y Santiago. Además, hay varios pequeños monumentos en forma de una pequeña capilla de aproximadamente un metro de altura con una cruz. Se encuentran a distancias variables orientadas en cuatro direcciones, denominados *calvarios* o *silos* (de cielo) dedicado cada uno a un Santo o Virgen. Wachtel encuentra cuatro líneas de “*silos*” que parten, no de la iglesia, sino de las cuatro capillas (Ibíd.: 43-45). Luego se encuentran los doce *mallkus* distribuidos por el territorio que son pequeñas construcciones de barro con una abertura hacia el este donde también se hacen ofrendas porque son los depositarios de divinidades telúricas. A un nivel inferior todavía se encuentran los pequeños promontorios denominados *pucara* (Ibíd.:53).

Las capillas, entonces, por lo menos hoy, aparecen como parte de una serie de lugares particulares que parecen ser la materialización o alojamiento de divinidades en el espacio concreto. Estas divinidades podían asociarse ya sea con las montañas, las iglesias, capillas, silos, mallkus, pucas y por supuesto también chullpas. Un sobrecogedor ejemplo sobre esta integración de estos elementos simbólicos y religiosos en un solo espacio es el de Ancocala, pueblo de Carangas, donde parece se escribió en el espacio con la integración de

⁴¹ Información del Concejal Municipal Pucara Mamani, octubre del 2005. En este caso sin embargo, se trataría de “*calvarios*”, es decir un nivel inferior que una capilla.

elementos naturales, construcciones prehispánicas y católicas, como muestra (Gisbert 1980/2004:26).



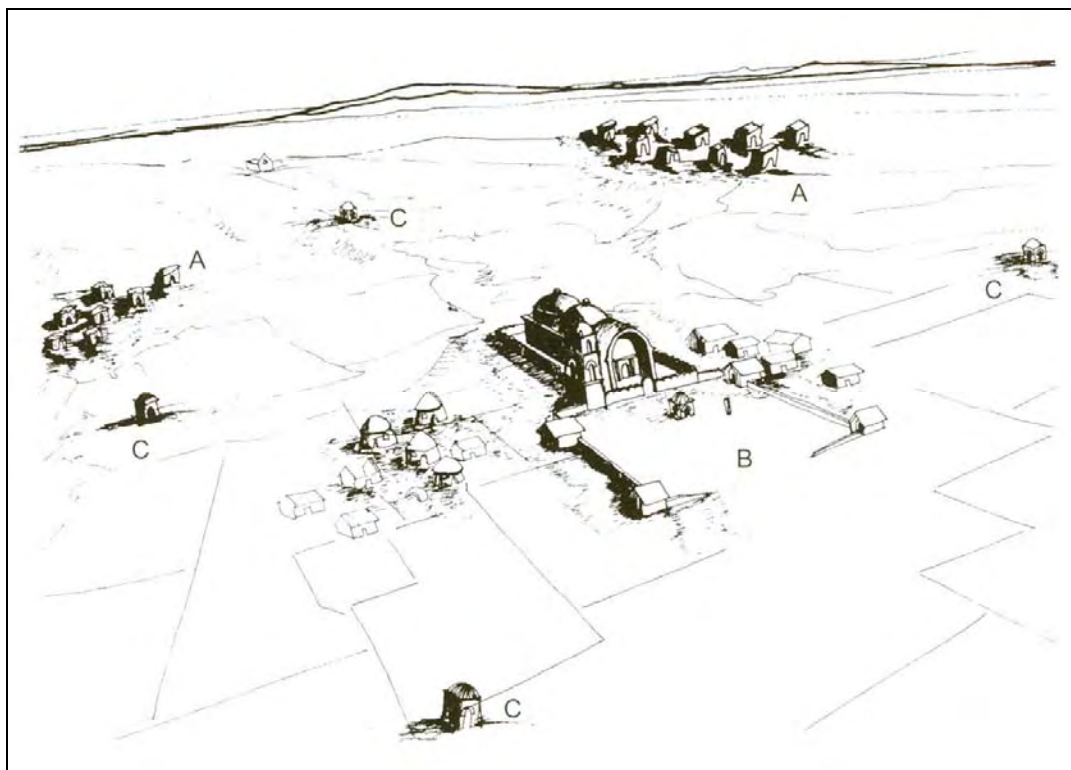
Iglesia de Copacabana en Ancocalla

Foto: Roger Mamani

Pensando precisamente en la articulación de estos espacios sagrados Gisbert propone que podría tratarse de *ceques*⁴².

⁴² “Ha quedado determinado que en el periodo virreinal nace una forma ceremonial-urbana que tiene antecedentes precolombinos. Se trata de la iglesia rodeada de atrio con cuatro posas y capilla miserere. Este conjunto muchas veces cuenta con una plaza adosada al atrio. Esta planificación estelar en torno a la iglesia tiene una variante más; el aditamento de otras cuatro capillas, no ya situadas en el pueblo sino en el ámbito geopolítico que éste domina. Estas capillas que llamaremos perimetrales, así como el conjunto ceremonial, se dan en Anco –Cala y otros pueblos del departamento de Oruro, como Yarvicolla. Las capillas perimetrales determinan la ligazón religiosa de la iglesia con el campo circundante por medio de líneas ideales transitadas en las procesiones que se realizan en fechas determinadas, y que pasan por las citadas capillas; la concepción es muy similar a los *ceques* descritos por Cobo”. (Gisbert 1980/2004:27).

Si es que los ceques estaban marcados por las capillas y estas eran los lugares de origen de cada ayllu, los ceques serían la materialización de la relación de la marka con sus segmentos menores. Y el Cuzco sería la gran marka integradora.



Fuente: Teresa Gisbert 2004

Vista de Ancocala

A. Chullpares.

B. Iglesia con atrio y capillas. Posas en las cuatro esquinas.

C. Capillas perimetrales marcando los cuatro suyus.

Estos sitios eran recorridos en un camino ritual trabajado por diferentes etnólogos (Riviere, Abercrombie)⁴³. En el siglo XVI las capillas eran la unidad básica más significativa que se ha ido adaptando posteriormente a los cambios, sobre todo de crecimiento de la población, pero seguramente manteniendo su función de resguardo de la memoria acerca de la

⁴³ El nombre de amtat thaki (camino del recuerdo) que dan en la zona a las rutas de los ritos, ha dado lugar a títulos como “Pathways of Memory and Power” que es la tesis de Abercrombie, “*Caminos de los muertos, caminos de los vivos*” el artículo de Riviere. Un camino que se dirige tanto al pasado como al futuro como muestra Riviere (ibid).

fundación mítica del lugar⁴⁴. También demarcadora del espacio, de los linajes así como de los rituales que ordenan el ciclo de trabajo anual, según muestran Wachtel y Riviere.

Queda pendiente la pregunta a cerca de que particularidad tuvieron los lugares donde se erigieron las 147 capillas.

2.3 La *marka*: Pueblos intermedios y pueblos mayores

Uno de los términos que en cierto modo sigue vigente y es frecuentemente utilizado en los trabajos históricos y antropológicos sobre los Andes es el de *marka*. Se trata, sin embargo, de un concepto no bien definido. La traducción literal de Bertonio es “*pueblo*” pero también “*medida*” o “*juego*”⁴⁵, no sabemos si estas acepciones tienen relación entre sí, pero podría ser en el sentido de que es la “*medida*” permite organizar el espacio y era el espacio lúdico, de juego, feria y fiesta. Creemos que *marka* puede tener importantes connotaciones que se relacionan con un nivel de población que hemos denominado “*pueblos mayores*”, es decir aquellos alrededor de los cuales se organizaba un conjunto de pueblos intermedios y estancias. *Marka*, entonces, no es solamente el pueblo ni su espacio circundante, sino el conjunto organizado en un espacio relativamente pequeño, menor al de una provincia. “*La marka es una comunidad de ayllus, un pueblo con sus ayllus*”⁴⁶.

Creemos que *marka* es un término que se aplicaría más estrictamente a la manera en que los pueblos pastores que necesitan de alta movilidad organizaron su territorio. Quizás sea el motivo por el que no lo encontramos funcionando con tanta fuerza más al sur, por ejemplo en el Norte de Potosí, sin embargo estaban totalmente vigentes entre lupacas, pacajes y

⁴⁴ “*En Chipaya, comunidad vecina a Sabaya, un mito relata el origen de los grandes silos (capillas) de los cuatro barrios fundados por los tres santos caballeros Santiago, San Gerónimo y San Felipe...*” (Riviere 1995:117, citando a Wachtel 1990 y Cereceda 1993). Riviere también explica que las nuevas autoridades de Sabaya, se dirigen a la capilla de Santiago de Huachacalla a pedir “permiso” para ejercer su cargo (Ibid:118). En otras algunas versiones las capillas aparecen como fundadores de los barrios y origen de los silos tres santos caballeros: Santiago, San Gerónimo y San Felipe, (Cereceda 1993, citada por Riviere 1995:117)

⁴⁵ “*Marca: Pueblo: Juli, Chuqueyto (sic), Pomata, Akhora, Hilaui marca. Pueblo de Chucuyto, Pomata, Acora, Hilaui, etc. Marcan: Morador del pueblo o natural; Juli marcan: Natural de Juli. Marca, Liuano; más de la medida o de lo que es menester. Marca; Un juego de algo. Maya paya marcaqui anantatha: jugar un juego o dos*” (Bertonio [1612] 1984: 217).

⁴⁶ Roberto Choque, comunicación personal, octubre del 2005

carangas. Una marka era como el nudo que sujetaba a una serie de sitios menores, pero en los diferentes segmentos, podía estar en niveles más o menos altos, es decir, ligadas a su vez a otras markas superiores. En esta lógica creemos que con el tiempo se fueron construyendo otras markas a nivel regional, donde funcionaba el poder local, los intercambios en las ferias y sobre todo la fiesta con características andino- coloniales. En la región que nos ocupa, estamos hablando de la ciudad de Oruro.

Por encima de las estancias se pueden ubicar pueblos intermedios como vimos en las cédulas de encomienda. Estos pueblos tenían mayor población, hasta 80 unidades domésticas según los documentos, podemos suponer que en este caso se reunieron varias familias o linajes. Estos pueblos, como las estancias, estaban sujetos a un pueblo centralizador, cuyo número es difícil determinar. Tenemos algunos ejemplos como el de Paco en relación a Totora:

*Un pueblo que se llama Paco con quince indios con el principal que los manda que se llama Pacaya y una estancia que se llama Vichinga con el principal Condor con sus indios que son sujetos al **Cacique Vilca señor del Pueblo Totora** y sirven a un principal Uro que se llama Vilca Calixa (AGI, Justicia 658 fs. 498v)*

O en este otro caso el pueblo de Palca en relación a Huachacalla:

*...y un pueblo de pescadores que se llama Palca con su principal que se llama Palicauco y otra estancia de pescadores que se llama Pixica con su principal que se llama Copa que estas seis estancias son sujetas al Pueblo Guachacalla y al **Cacique Condor Vilca señor del dicho Guachacalla** (AGI, Justicia 658 fs. 499)*

O Samancha en relación a Colquemarca:

*...Francisco de Isasaga y le entrego por la mano para la dicha posesión a un indio que dijo ser principal de Samancha que se llama Alita por el y en nombre de **Layme Cacique y señor principal de Colquemalca** [Colquemarca] y de todos los indios y principales sus pueblos sujetos al dicho cacique Layme de cuyo ayllu dijo ser (AGI Justicia 658: 527v)*

En los pueblos mayores, al parecer, tampoco se encontraba una densa población permanente, por lo menos en el caso de los tambos, sino que allí se reunía mucha gente en momentos importantes:

*... el dicho pueblo de huachacalla es el tambo y pueblo principal de toda la dicha parcialidad y que los yndios de la dicha parcialidad de sabaya **no viven ni residen el dicho tambo y pueblo de huachacalla sino seis o siete yndios** para el servicio del dicho tambo y que todos los yndios de los dichos pueblos de huachacalla y estancia camacha viven todos los mas en sus chacaras y [de] allí vienen a la doctrina al dicho tambo y pueblo de huachacalla los domingos y fiesta **porque por [ser] la tierra estéril e no se coger pan en ella no pueden vivir de otra manera** (AGI, Justicia 658. En Riviere 1982/1986:16).*

El propio cacique vivía en un pueblo con algunas de sus mujeres pero tenía sus tierras en otros lugares, mientras más dispersas, lejanas y en otras parcialidades tenía sus tierras, más poderoso era el señor. En ciertos casos tenían incluso tierras en los valles del Pacífico como ocurría con Chuquichambi y Maman Vilca (Riviere 1982/1986:15)⁴⁷. También es el caso del cacique Mullo, antecesor de Condor Vilca en Sabaya, que viviendo en Corquemarca tenían chacras en Sabaya y en Curata donde sus indios le labraban la tierra. Corquemarca, parece fue uno de los lugares más importantes de residencia en esta parcialidad⁴⁸. Una visita al pueblo actual de Corque nos muestra que se trata de una población ubicada en medio de una serranía, por lo tanto protegida de los vientos, tiene acceso al agua debido a la presencia de algunas vertientes y la cercanía del río Corque. Sin embargo, una zona mucho más fértil es la que lleva el nombre de esta importante autoridad:

⁴⁷ Chuquichambi también tenía varias estancias en Totorá, aunque no era señor de Totorá (AGI Justicia 658 f.563v). Según Riviere (1982/1986) Maman Vilca y Chuquichambi tenían sus tierras en Titiri y Colliri. La comunidad de Titiri hasta la década de 1950 se dedicaba a la crianza de burros pero con el alza del precio de la lana, se dedicaron a la cría de ovejas y hoy tienen un centro artesanal importante y la cría de ovejas es la principal (Ticht en Genin et al 1995:86).

⁴⁸ “...que el dicho Cacique Mullo señor que fue del dicho pueblo Saguaya y el dicho Coquira señor que fue de Chucurata ya difuntos y así ellos como los dichos pueblos eran y fueron del ayllu y parcialidad de Corquemarca y que allí tenían sus casas y chacaras y que también tenían sus chacaras en Saguaya y en Curata porque este testigo los conoció y vio lo que tiene dicho y que a conocido por señores de los dichos caciques a Isasaga y a Orihuela y que ahora los tiene Lope de Mendieta”. (AGI Justicia 658: 573)

“A la segunda pregunta dijo por la dicha lengua que el dicho Cacique Mullo señor que fue del dicho Pueblo Chaguada sabe que fue del ayllu y parcialidad de Corquemarca y que allá le conoció tener su casa y sus mujeres e hijos y que en Saguaya tenía sus chacaras e indios que las labraban y que todo lo demás contenido en la pregunta que no lo sabe” (Ibid.:574).

Chuquichambi, que luego figura como anexo de Chuquicota, pero que en la documentación temprana parece secundaria⁴⁹.



Pastores cerca del pueblo de Chuquichambi

Foto: Roger Mamani

Son numerosos los pueblos que aparecen en la documentación temprana, con un “cacique” del cual dependen estancias con sus “principales”⁵⁰. Como vimos, estos a su vez se

⁴⁹ Llama la atención la cantidad de terrazas prehispánicas en Chuquichambi, donde encontramos en pie algunas capillas.

⁵⁰ Presentamos como ejemplo un resumen de los caciques principales y sus pueblos respectivos que figuran en el documento AGI Justicia 658 donde disputan los encomenderos al cacique Condor Vilca.

Cacique / Caciques	Pueblo
Maman Vilca y Chuquichambi	Chuquicota
Vilca / Caylla y Poma de hanansaya	Totora
Mullu/ le suceden Condor Vilca y Calisaya	Sabaya
Condor Vilca	Guachacalla
Layme	Corquemarca/Corque
Cayo	Andamarca
Coquita	Chucurata
Acha Condori/ Paca	Urabi
Vilcamane	Pampacamata
Tauca	Catamata

agrupaban alrededor de “pueblos” y éstos bajo el gobierno general de Guaman Vilca y Chuquichambi que fueron las autoridades reconocidas por los Incas. Precisamente Chuquichambi era la autoridad caranga que estuvo presente en la resistencia al ingreso de Pizarro y Paullu cuando se reunieron “las naciones” del sur del Collasuyu para detenerlos:

*...por el tiempo en que estaba gobernando el dicho Cuisara...entraron los españoles en este reino ... Hernando Pizarro y Gonzalo Pizarro subieron con gente a esta provincia para cuya resistencia hicieron consulta y junta general y se hallaron en el valle de Cochabamba en la dicha resistencia ... de los Quillaca Guarache... **de los Carangas Chuquichanbi abuelo de Juan Soto** ... de los Caracaras Moroco, de los Soras Harasita y Guaita... de los Chichas Corutari, de los Chuis y Yamparaes Jaraxuri y Aimoro y de los mitimas de Pocona don Fernando Turumaya y otros muchos de esta provincia (Memorial de Charcas, Transcripción Margarita Suarez [1584-1598] 1986:129).*

Justamente esta sujeción de un poder central ligado a otro externo, suscitó una parte de las pugnas entre los encomenderos que intentaban manipular las pertenencias espaciales para acceder a mayor mano de obra. Lope de Mendieta aseveraba que:

...los dichos caciques Condor Vilca y Calisaya su hermano con toda su parcialidad de Sabaya han sido y son sujetos al dicho tambo de Chuquicota y en el han servido y suelen servir del tiempo inmemorable a esta parte a los Ingas que eran señores de estos reinos (AGI Justicia 658:580).

Aunque el otro encomendero replicó argumentando que solamente le reconocían el mando, pero que era una parcialidad con señorío de por sí, explicitando los niveles de segmentación del poder:

...jamás el dicho Condor Vilca antes ser como dicho es cacique principal y parcialidad por si y distinta y apartada del señorío y sujeción del dicho Chuquichambi mas de como a cacique principal reconocelle dominio (AGI Justicia 658: 491v-492).

La documentación posterior, de la época de Toledo, agrupaba a Sabaya y Chuquicota en una parcialidad, como veremos más abajo. Esta es una muestra de cómo se puede utilizar la misma información con distintos fines

Otro es el problema de los lugares de residencia de estas autoridades, según vemos en los trabajos etnográficos actuales, los pueblos principales eran no solamente centros administrativos sino sobre todo rituales; eran los lugares donde se realizaban las ceremonias colectivas que tenían como una de sus funciones cohesionar a la comunidad dispersa en el espacio a través del rito y la actualización del mito fundador, como ha mostrado Riviere en su trabajo sobre Sabaya (1995:112).

Territorio y autoridad aparecen como una unidad, por tanto los señores representaban a su territorio y su gente, de tal modo que cuando se daba posesión de su encomienda al encomendero, lo hacían en sus personas o en sus parientes como en 1549 cuando posesionaron a Isasaga en Potosí:

un cacique de Colquemarca que dijo llamarse Quinaca y otro cacique que de Andamarca que se dijo llamar Condori y otro cacique de Corque se dijo llamar Vilca y otro indios que se dijo llamar Paco, hermano de Vilcamane y en ellos pidió le fuese dada la dicha posesión (AGI Escribanía 504 f.13v).

2.4 Las parcialidades

Varios pueblos mayores, que difícilmente podremos establecer cuántos, quizás 13 si tomamos la visita de la Palata (1683) o 18, si tomamos como referencia el número de iglesias que refiere Bacarreza en 1910, que como nos indica se basaron en las parroquias coloniales, o solamente 8 si tomamos en cuenta los padrones del siglo XIX⁵¹, se asociaban en parcialidades.

Pensamos que determinar el número de parcialidades en el periodo pretoledano es también un reto. Podrían ser dos, como propone Riviere, separadas en Hanansaya y Urinsaya (Riviere 1982/1986)⁵². Sin embargo, proponemos que habría que explorar la posibilidad de

⁵¹ Revisita hecha por el Juez gobernador Coronel José Villegas y por el apoderado fiscal ciudadano Nicolás Tedesqui. Agosto de 1842. Provincia Carangas (ANB Revisitas republicanas). En esta revisita se anotan en secuencia los siguientes “repartimientos” Cabecera y primer repartimiento Cantón de Corque, y así sucesivamente: Andamarca, Huachacalla, Turco, Curaguara, Totora, Guayllamarca y Chuquicota.

⁵² La propuesta de Riviere es que Hananasaya (Alasaya) estaba formada por Corquemarca, Sabaya y Huachacalla y la otra mitad Urinsaya (Majasaya) por Totora y Pachamama. Pero encuentra, por ejemplo que el importante cacique Nina Chuqui, que parece compartir el mando de Urinsaya, no lo puede ubicar en el

que fueran ser tres parcialidades. Para ello tomamos como referencia el número de repartimientos que originalmente se dieron. A pesar de que se ha sostenido que las encomiendas desmembraron el territorio étnico y lo desarticularon, tal como reclama el propio Fray Domingo de Santo Tomás en 1550 (En: Assadourian 1987), creemos que fue sólo parcialmente cierto en el caso de Carangas, sobre todo porque los encomenderos necesitaban de la organización natural para poder extraer mejor el tributo:

*En la dicha provincia de los Carangas **habiendo en la dicha provincia solos tres repartimientos el uno este del dicho don Gómez y el otro del dicho Mendieta y el otro el que tenía Antonio de Orihuela y después Diego de Aller y ahora tiene Francisco de Isasaga todos dichos tantos y apartados unos de otros y reconociendo su señorío pueblos e indios..... dicho Cacique Condor Vilca pueblos e indios a él sujetos porque el dicho cacique era principal y parcialidad por si de antiguo tiempo** (AGI Justicia 658f.492).*

Esta tripartición no sería una excepción en el Collasuyu puesto que tenemos que los Charcas estaban divididos primero en dos Sacaca y Chayanta y luego Sacaca en tres (Hila Hanansaya, Sulca Urinsaya y Pagre) por lo menos hasta 1614 aunque posteriormente Pagre se desprendió dando lugar a una bipartición (Arze y Medinaceli 1990, Medinaceli 2004: 75,81). Algo parecido ocurría en Pacajes, que siendo encomienda de Francisco Pizarro, Vaca de Castro tuvo acceso a una información temprana que consignaba la visita a “*las tres cabeceras de Pacajes*”: Caquiaviri con 1.200 tributarios, Machaca con 1.600 y Caquingora con 1.700 (Pärssinen 2003:134). Es aún más conocida la organización triádica entre los Collagua, divididos en Yanque - Collagua, Lari – Collagua y Cabana Conde (En Pärssinen 2003:316 sobre la base Málaga Medina, Murra y Pease). Otro ejemplo notable es de los Huanca divididos en Hanan Huanca, Hurin Huanca y Hatun Jauja (Pärssinen 2003:297)⁵³. Más cerca espacialmente, tenemos el caso de los chipaya que eran parte de carangas y que también podemos anotar aquí. Según la observación de Metraux en 1931, Chipaya también estaba dividido en tres, Tuanta, Tajata y un ayllu semi-independiente

diagrama político administrativo de Carangas. Debemos indicar que la documentación temprana que hemos revisado no es explícita respecto a Hanan/Urín sino solamente en el caso de Totorá, al hablar de una subdivisión interna de Totorá, el resto de los datos tienen que ser reconstruidos.

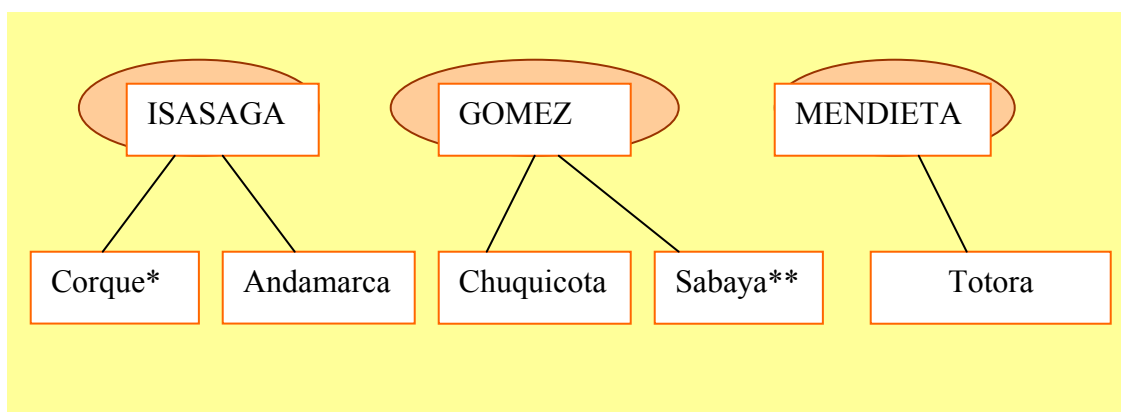
⁵³ En su libro *Tawantinsuyu* Pärssinen estudia las variantes de organización binaria, tripartita y cuatripartita, estableciendo que se dieron diversas combinaciones de ellas en las distintas provincias, en unas la bipartición era la organización dominante mientras que la tripartición se expresaba en los niveles secundarios de la organización. En otros casos ocurría a la inversa (Pärssinen 2003:269-323).

llamado Warta (Wachtel 1990/2001:27). En el señorío colindante de Quillacas, Abercrombie no encuentra nada que sugiera un dualismo entre los quillacas.

Para determinar cuáles eran estas tres parcialidades que proponemos partimos de las cédulas de encomienda⁵⁴ de cada una de ellas y tenemos la siguiente propuesta que por otra parte coincide con el orden que tienen los pueblos de reducción del periodo toledano, con los “*tres repartimientos y caxas*” de la visita de La Palata de 1683 y el padrón republicano de 1842.

Diagrama N° 5.

PROPUESTA DE LAS TRES PARCIALIDADES DE CARANGAS EN 1540



* Corque se divide en dos parcialidades, Samancha y Uravi, cada una de las cuales tiene un cacique en la década de 1540.

**El cacique Condor Vilca de Sabaya fue parte de la cédula de encomienda de Mendieta, pero como vimos, “*feriaron*” con Gomez de Luna, y Mendieta entregó al cacique Condor Vilca de Sabaya a Gómez a cambio de otras estancias para una mejor administración de la encomienda y para no perjudicar la integridad del señorío.

⁵⁴Lope de Mendieta no presentó precisamente la cédula sino como en el siguiente ejemplo “memoria de pueblos” y luego testigos. Sobre la base de esta información hicimos nuestra propuesta. “...E después de lo susodicho en la dicha villa de Plata en cinco días del dicho mes de julio del dicho año ante el dicho señor Alcalde Garcilazo de la Vega y en presencia de mi Alonso de Carmona Escribano Público de esta dicha villa pareció Lope de Mendieta y presentó un escrito y cierta memoria de pueblos y estancias cuyo tenor uno en pos de otro es esto que se sigue: Las estancias sujetas a Chuquichambi e Mama Vilca son estas: Coyre, Titire, Comguare, Caranga, Ville Ville, Canasa, Caasa, Comaga, Sacare, Calcacha, Challauamarayca, en lo de Totorá, Pixiga, Ancanacori, Chuquimarca, Paco, Vichinga, Bico, Ullaga, Guaregone, Totorá, los pueblos de Retamoso, Lluchajecale, Urungo, Hurco Hurco, Cochuma, Andagollo, Guaraconi, Ullaga, Licabalta, Libire” (AGI Justicia 658 f.474v).

Quizás la particularidad de la región de Carangas, como de otras del altiplano, sea la menor densidad poblacional de sus centros poblados. De los ejemplos que reúne Pärssinen, encontramos que las cabeceras altiplánicas tienen alrededor de 250 unidades domésticas. En Caquiaviri 230 (Urinsaya) y 40 (Hanansaya); en Quillaca 174 además de 30 pescadores. En cambio entre los collagua del Cuntisuyu, Cavana tenía 610 unidades domésticas mostrando una base poblacional distinta (Pärssinen 2003: 345, 347, 349-350). En cambio en los documentos tempranos de Carangas encontramos que el lugar más poblado tiene 79 unidades domésticas (pueblo de Ubico). Incluso la información para los tambos indica que allí vivían unas seis o siete personas como vimos arriba en el caso del tambo de Huachacalla, que era cabecera de su parcialidad, y allí se reunía más gente sólo en ocasiones particulares. Esto era así, y el documento es explícito, porque la tierra es estéril y era la única manera de vivir en ella. Creemos también que era la manera más eficiente de aprovechamiento del espacio que tuvo que tener una gran profundidad temporal. Por esto también encontramos que tuvo proyección hacia el presente. Entonces la característica del uso del espacio carangas está dada, a nuestro modo de ver, por una mayor dispersión y flexibilidad, así como de una mayor duración en el tiempo.

2.5 Santos católicos y huacas andinas: adecuando el orden religioso y espacial

Hemos propuesto que a la llegada de los españoles, los carangas estaban organizados en tres segmentos. Estos respondían a la estructura ofrecida más arriba. Pero esta estructura tuvo algunos cambios inmediatos. Revisando la documentación, después de la muerte de Chuquichambi cacique de todo Carangas, ocurrida alrededor de 1540 (Riviere 1982: 7) le sucede Layme, y este cacique figura como autoridad de Corque y ya no de Chuquicota que era el tambo inca. Creemos, entonces, que Corque, como la sede de los señores, donde vivía una especie de corte local - el señor étnico, algunas de sus numerosas mujeres, sus hijos y otros caciques - parece fue la cabecera preinca de este sector que recupera su preeminencia ante la ausencia del poder incaico. Es por esto que Corque se convertirá con el tiempo en la

capital de la provincia, mientras que Chuquicota se mantiene solamente como un pueblo más⁵⁵.



Plaza del pueblo de Corque. (Al fondo, su monumental iglesia)

Foto: Roger Mamani

La organización territorial y social, entonces, se encontraba fuertemente transformada por el poder inca. Éste se evidencia desde la presencia del tambo inca de Chuquicota al que se adscriben las principales autoridades de todo Carangas hasta las chullpas del Sajama (Gisbert 1996) donde la impronta inca es incuestionable, sobre todo por la presencia de la chullpa de piedra labrada en estilo Cuzco Imperial. Nos parece que estas chullpas son una muestra de la poderosa participación inca en la zona.

⁵⁵ La ubicación de Chuquicota tenía sentido para la función de tambo pues se ubicaba en una zona de paso, en cambio Corque más hacia el sur estaba en una zona con mayor acceso a recursos hídricos. En el mapeo sobre los sistemas de riego en Oruro, encontramos que el actual municipio de Chuquicota no tiene ningún sistema de riego, mientras que Corque tiene 19 en el sitio web http://www.aguaboliviana.org/situacionaguaX/Riego/mapas/oruro/t_ncarangas.htm



Chullpa de Piedra en la zona del Sajama.

Foto Álvaro Balderrama.



Foto: Roger Mamani

Chullpa en el lugar llamado “Arkasiri”, cerca de Ancocala, Carangas

La pregunta pendiente es ¿qué papel jugaba Turco?. Según Riviere, era la antigua capital de Carangas asimilada en la documentación a algo que los documentos llaman “*Hatun Caranga*”. Al respecto, nuestra propuesta es un poco compleja y tiene que ver con la estructura de lo que se llama Señorío Caranga; es decir que los carangas tendrían una organización similar a la de los huanca que estaban divididos en tres: Hanansaya, Urinsaya y Hatun Jauja; Carangas estaría organizada en Hanansaya, Urinsaya y Hatun Carangas⁵⁶. Creemos que Sabaya, Chuquicota junto con Turco podrían haber formado la antigua parcialidad de Hatun Carangas⁵⁷, ubicada en el territorio donde se encuentran las chullpas que muestran el alto prestigio de este territorio y sus señores, así como por su ligazón con los valles costeros, que viene de una antigua tradición. Al igual que entre los huanca (Párssinen 2000:297) la parcialidad de Hatun Carangas sería la más prestigiosa en tiempos preincas⁵⁸, pero por lo mismo que eran importantes, fue necesario que los incas dejaran establecida su relación con ellos, por lo que las chullpas más notables, las del río Lauca, pintadas y una de grandes piedras en forma almohadillada, se encuentran en esta región. La intervención inca se mostraría también en el uso de la palabra quechua para su denominación: *Hatun Caranga*⁵⁹.

De estas transformaciones, quisiéramos rescatar la flexibilidad de la organización territorial propia de una estructura compuesta por segmentos jerárquicos. Lo notable, es que en una búsqueda de los orígenes y la identidad local se recurre a la memoria de larga duración, pero acomodada a las nuevas circunstancias. Hoy en día la organización de pueblos

⁵⁶ Entre los kallawayas también hubo “*Hatun Carabaya*” y “*Carabaya la Chica*”.

⁵⁷ En 1584, la autoridad de los carangas era don Juan Soto, nieto de Capurata y de Chuquichambi (Gisbert 1996:8) Capurata era de Sabaya y Chuquichambi de Chuquicota, y ambas formarían una parcialidad, probablemente la de “*Hatun Caranga*”.

⁵⁸ El pueblo de Turco, según documentación de fines del siglo XVII encontrada por Pauwels en el archivo del actual pueblo de Turco y citada por Riviere, estaba ubicado hacia la vertiente occidental de la Cordillera, según unos testimonios al pie del cerro Hacha Carangas y según otros del cerro Capurata, pero coinciden que este importante pueblo tuvo que cambiar su lugar debido a la explosión del volcán Huayna Putina “... y según le dijeron sus antepasados y otros viejos entonces no habitaban en los dichos parajes sino muy poca gente [y] que después se habían formado pueblos y hecho iglesias desde que se mandó el pueblo de Turco de Jatun Carangas por haber reventado un volcán que lo había asolado.” (citado por Riviere 1982/1986:55).

⁵⁹ Gisbert tomando al cronista Cobo, cree que los incas ingresaron al Collasuyu por Chungará, es decir no habrían entrado por el altiplano, sino por la costa y luego subieron y entraron a Carangas por el occidente (Gisbert 1996:8)..

originarios del sector de Carangas se denomina “*Jacha Carangas*”⁶⁰ recuperando un término con reminiscencias de importancia para denominar a una reconstrucción del antiguo Carangas, con fines de asociación y también políticos. Quizás este denominativo no responda a una “*verdad histórica*”, por demás compleja, más aún si pensamos que bien pudo responder a una política inca⁶¹, cuando la organización natural y local parece fue con fronteras e identidades mucho más flexibles de las que se pretenden recuperar hoy. Desde nuestro punto de vista, lo importante en este tema es la búsqueda permanente de bases históricas para construir el presente y el futuro.

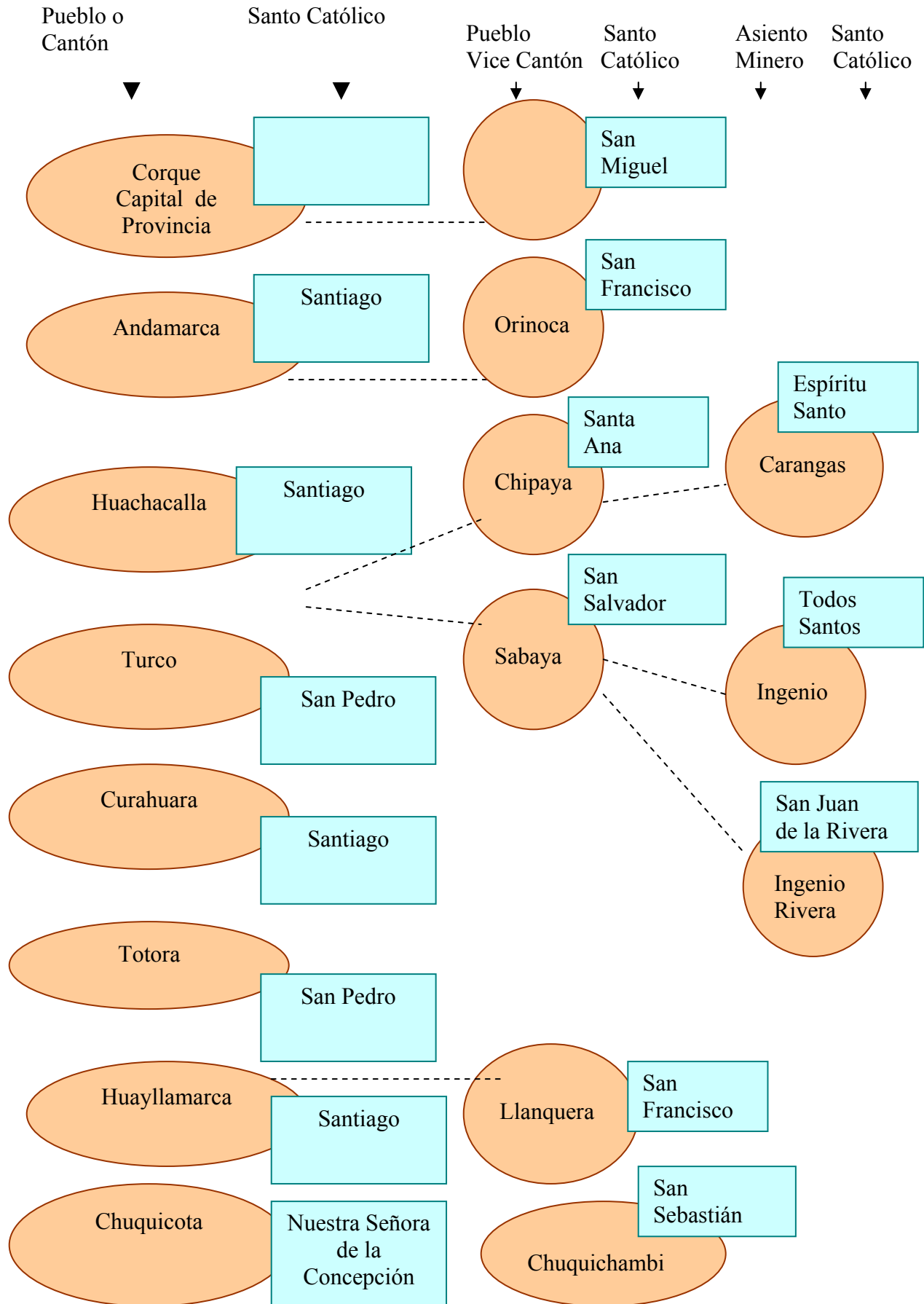
En este proceso la estructura del antiguo señorío carangas, como otras instancias organizativas andinas, se articuló a una nomenclatura católica en una síntesis andino-colonial y se proyectó hasta el presente. En la documentación del siglo XIX, los padrones republicanos registran esta situación. Cada una de las marcas de carangas fue designada con el nombre del pueblo en idioma nativo acompañado del de un santo católico, pero el santo elegido debía corresponder a la jerarquía espacial andina. Para el nivel de las marcas según padrones del siglo XIX (ABNB Padrones Provincia Carangas 1842) cada una de ellas se adscribía ya sea a Santiago o a San Pedro, como los santos más importantes. Esto ocurre en siete pueblos mayores. Solamente en el octavo y último en aparecer en el registro – Chuquicota - está dedicado a Nuestra Señora de la Concepción. Recordemos que Chuquicota era el tambo incaico de la zona donde pertenecían las máximas autoridades del señorío, Maman Vilca y Chuquichambi.

Los que serían pueblos intermedios o registrados en el padrón como vice-cantón o anexo están dedicados a otros santos como San Francisco, San Sebastián, San Miguel, San Salvador. Solamente en un caso - Chipaya- tiene advocación a una santa, Santa Ana. El caso de los asentamientos minerales es un poco distinto, se llaman “*Espíritu Santo*” “*Todos Santos*” y “*San Juan*”.

⁶⁰ Haccha: Grande, o largo o alto. Haccha: Muchedumbre, junta de algunas cosas. Haccha: Fuertemente, recio (Bertonio [1612] 1984:107) y “*hatun*” tiene el mismo significado en quechua. Hatun – cosa grande. Hatun llacta – ciudad grande (Ricardo [1586] 1951).

⁶¹ Quizás de reconocimiento a sus aliados ya que otro caso de “*Hatun*” es el de los kallawayas que tenían además el honor de llevar al Inka en andas.

Pueblos y Santos según padrón de 1842*



*Para vaciar la información en este diagrama, hemos respetado el orden que sigue el padrón, que indica “*primer repartimiento*”, “*segundo...* ” etc. Comienza con la capital del departamento y concluye con la antigua cabecera en tiempos incaicos.

Entonces, los santos se asociaron a la organización espacial: una Virgen parece presidir todo el conjunto, seguida de Santiago y San Pedro, como los santos de mayor nivel, y luego otros santos digamos “*secundarios*” acompañan a las jerarquías espaciales intermedias. Además de la Virgen, la presencia femenina no está ausente y se presenta, aunque aislada, en uno de los niveles intermedios.

Sin embargo, algunos pueblos que fueron muy importantes, como Sabaya, no figuran en el padrón del siglo XIX y sabemos que estaba dedicado a una virgen que toma el nombre de “*Virgen de Sabaya*” como complemento o par femenino del cerro de Tata Sabaya. Según Gisbert la Virgen de Sabaya es la “*sustitución cristiana del Volcán Sabaya, adorado por los indios carangas*” Se encuentra en el museo de la Casa de la Moneda, Potosí (Ver Riviere 1982/1986 y Gisbert 1980/ 2004:32).

Este orden más o menos estático, tiene un complemento más dinámico en los mitos locales. Carangas es una de las zonas de mayor conservación de mitos andinos, uno de ellos se refiere justamente al volcán Tata Sabaya y a la fundación del pueblo de Sabaya, donde los personajes son el cacique, el cura, la virgen Asunta, Santiago y San Sebastián y por supuesto el espacio que debía ser recorrido en un caballo blanco. Finalmente se registra la desaparición del pueblo⁶².

⁶² Ver nota más arriba sobre las versiones del mito. Un resumen de ellos en Gisbert (1980/2004:23). Resumimos la versión que recogió Riviere (1982) “En aquellos tiempos no había pueblos organizados y la gente vivía en andas. En una de estas, situada al pie de la montaña Tata Sabaya, vivía una joven pastora aymara llamada Concebida (en otras versiones Asunta). Una noche, durante su sueño, la visitó un hombre rubio y poco después dio a luz un hijo a quien se le apareció el mismo hombre rubio presentándose como Tata Sabaya. El niño tomó entonces el nombre de Pedro Martín Kapurata Kondor Willka, nombre de los gobernantes de la provincia, cuyos nombres se pueden encontrar en los documentos coloniales. Más tarde se casó con Rosa Calderana y tuvieron un hijo, Martín Niño. Gracias a él se defendió a los carangas de la invasión española y no se descubrieron las minas de carangas, sino hasta después de su muerte. Fundó el pueblo de Sabaya alrededor de 1549 dándole un alto rango. Cuentan que Mallku Sabaya tenía la costumbre de asistir a misa y llegaba a la iglesia desde su pueblo de Kasinkira en las faldas del volcán Tata Sabaya. Llegaba a la misa en su caballo blanco que había sido un regalo de los españoles. A medida que se acercaba se hacía repique de campana en ciertos lugares, primero en Phiisa, luego en la pampa a tres leguas de Sabaya y finalmente cuando llegaba al tambo de San Sebastián. Cuando llegaba al pueblo recién se podía celebrar la misa. Un domingo, sin embargo, el cura comenzó sin esperar a Tata Sabaya y éste lo castigó encerrándolo en un calabozo. A los tres días liberaron al cura que huyó a Huachacalla pero excumultó a Tata Sabaya y a su

2.6 Los gritos de la naturaleza, cambios en 1600

La dispersión que constatamos de las estancias y pueblos por todo el territorio caranga tiene que ver con una situación práctica pero también siguió una lógica que tenía que ver con una perspectiva religiosa. En el sitio elegido para vivir tenían sus ancestros y sus recursos económicos. En la base de esta estructura se encuentran los 147 pueblos anotados antes de las reducciones de Toledo y que continuaron siendo igual, 147, cuando Bacarreza hizo su informe en 1910. Suponemos que estos eran solamente los pueblos de residencia principal llamados hoy *jach'a uta*, como veremos luego y todavía se podrían contar decenas más de lugares de vivienda temporal o sitios de pastoreo que como escribió Polo de Ondegardo en 1571, podían estar dispersos en más de 50 sitios.

Ahora bien, si se observa la ubicación en el mapa y siguiendo la distribución que consignan tanto los informes de las reducciones toledanas como el de Vacareza, tenemos que hubo una concentración de la población en la región noreste y central del territorio, es decir en la zona relativamente más apta para la agricultura, probablemente con más agua dulce⁶³. Esto podría estar indicando que los sitios de habitación se ubicaban cerca de los lugares donde era posible sembrar y de allí se movilizaban con el ganado hacia donde fuera necesario. Creemos que esto es posible constatar con trabajo de campo porque parece haber una gran continuidad en el uso del espacio⁶⁴.

pueblo que luego sufrió una serie de desastres: se secaron los ríos, hubo una epidemia y murieron Tata Sabaya y su familia. Su cuerpo fue repartido entre los ayllus de su dominio. Queda la casa en ruinas con el nombre de Paris Putuku. Se dice que hoy los restos fueron reunidos y ahora se lo venera como Mallku Sabaya.

⁶³ La diversidad de medios ha sido organizada en a) pampa b) ladera que la zona de transición hacia la montaña y c) a serranía. A esto se agrega una distinta vegetación: tholares, pajonales de iru ichu, tholares – pajonales, gramadales, arbustales y chilliwares y bofedales (Genin y Alzérreca en Genin 1995: 35 -56). Mientras las llamas prefieren los pajonales las alpacas se deben criar en bofedales.

⁶⁴ Un resumen de los sistemas de riego en la región Caranga, que permite tener una idea del acceso a recursos hídricos, es el siguiente:

PROVINCIA	MUNICIPIO	No.SISTEMAS DE RIEGO
Carangas	Chuquicota	0
	Corque	19
Sajama	Curahuara	25
	Turco	30
Litoral	Machacamarcá	18
	Yunguyo	1
	Esmeralda	5
	Escara	1

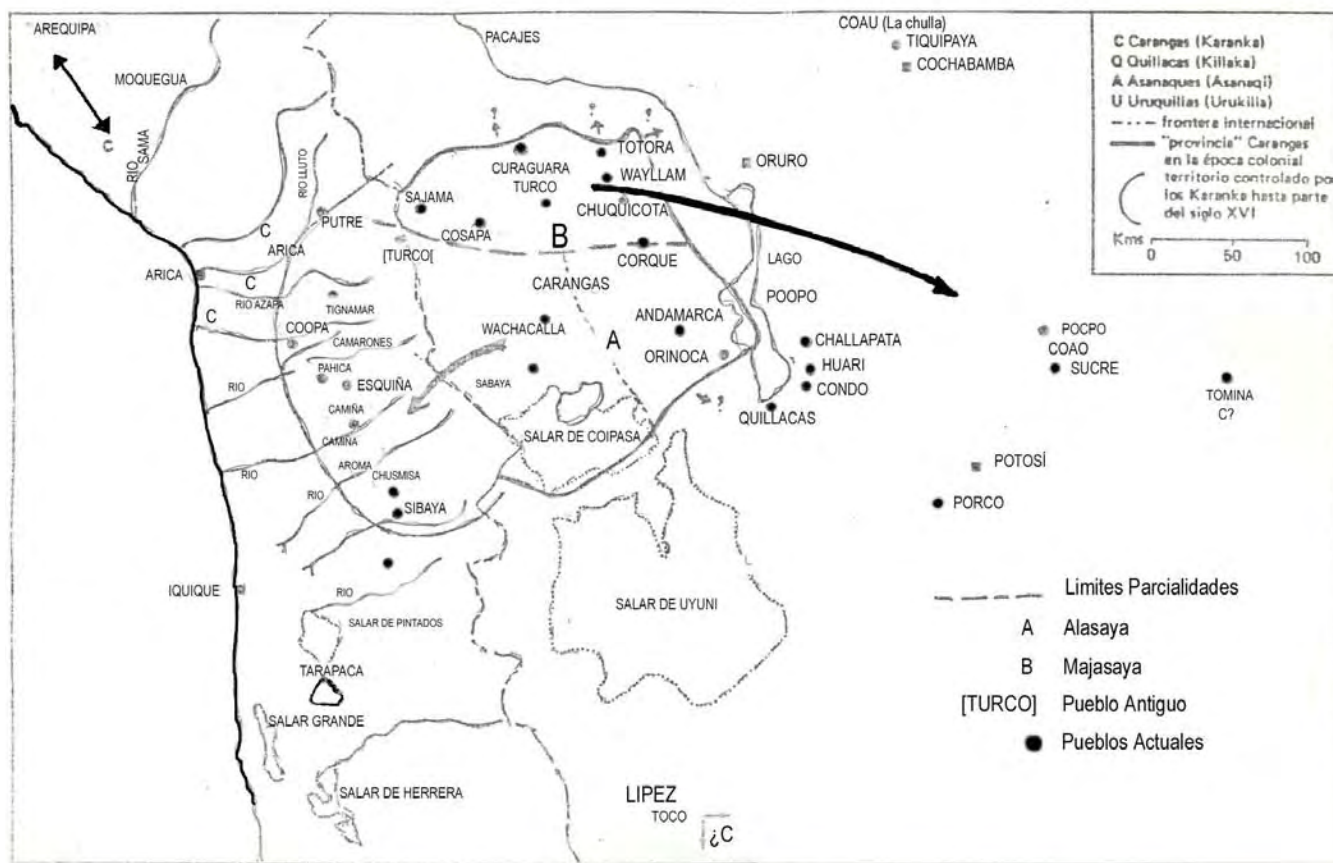
Apelando a esta continuidad tomamos como referencia un trabajo actual sobre Turco (Carangas) que nos permite conocer la manera en que los pastores utilizan el espacio hoy en día (Genin et al 1995). Comenzamos tomando la definición que allí se hace de pastoralismo como *“la actividad pecuaria que utiliza principalmente recursos alimenticios no cultivados, muchas veces llamados “naturales” o “nativos”. Se asocia usualmente con el nomadismo; sin embargo, puede tomar varias formas que van desde un uso continuo de un mismo territorio, hasta movimientos estacionales o permanentes de los rebaños”* (Genin 1995:11).

Los pastores de Turco (en el antiguo Carangas) poseen varias residencias, una principal llamada *“jach’a uta”* o estancia y la otra *“anta, ch’ujll”* o *“choza”*. Esta última se encuentra en el lugar de pastoreo llamado *anaqa* y la ubican de preferencia en la cima de una colina con acceso a agua para poder vivir y vigilar al ganado. Un pastor puede tener varias de estas *antas* para cambiar el pastoreo a lugares preestablecidos. Esta vivienda es una choza de una sola habitación donde vive con lo indispensable mientras dura el tiempo de pastoreo. En cambio la residencia principal o *jach’a uta* consta de varias habitaciones y suele estar cerca de otras viviendas de parientes o vecinos que a veces forman un pequeño pueblo. Generalmente se encuentra en lugares donde hay agua permanente, ya sea bofedal o aguas que bajan de las laderas a la puna. Cada vivienda tiene varios corrales denominados *“kanchas”* o *“kachis”* donde duermen los animales (Llanque en Genin et al. 1995: 95 - 96).

Ladislado Cabrera	Salinas de Garci Mendoza	66
Atahuallpa	Sabaya	18
	Chipaya	3
	Coipasa	0
Sud Carangas	Andamaraca	26
	Belén de Andamarca	0
San Pedro de Totora	Totora	6
Mejillones	Carangas	25
	La Rivera	6
	Todos Santos	1
Nor Carangas	Hayllamarca	22

Los pastores hacen un uso de recursos forrajeros heterogéneo llevando a sus animales a pastorear a diferentes sitios que deben ser elegidos tomando en cuenta muchos criterios. Por una parte el tipo de animal que según sean llamas o alpacas requiere distintos pastos, posteriormente se incorporaron también ovejas; además es distinto el tratamiento si son hembras o machos ya que a estos últimos se los pastorea por separado, entonces se distribuye el ganado en diferentes áreas y el pastor se moviliza con él. Por tanto el tipo de animal y el tipo de pasto son unos de los criterios. Además hay que tomar en cuenta la época del año. Durante la época húmeda - diciembre a marzo - los pastores y su ganado se suelen quedar en la vivienda principal (*Jach'a uta*) y desde allí llevan al ganado diariamente a los pastos, pero en invierno, a partir del mes de julio, se dirigen a la vivienda secundaria (*anaqa*) y de allí se mueven hacia zonas donde hay humedad perenne (Llanque en Genin et al. 1995: 93-116). Esta relación con las necesidades del ganado es determinante para la ubicación de la población y la movilidad en el territorio.

Mapa N° 6



El Señorío Caranga hacia medio siglo XVI (reconstrucción aproximada de G. Riviere)

Por su parte, la presencia de capillas en los antiguos pueblos se presenta como una superposición notable de la religión católica sobre el espacio sagrado carangas, una adopción de los nuevos paradigmas religiosos sin alterar del todo las antiguas creencias y en constante recreación de modo que en la región se encuentran importantes iglesias algunas de ellas con frondosa pintura mural⁶⁵. Esta transformación parece tuvo lugar en un momento preciso y muy dramático. Si bien las imposiciones coloniales prepararon los cambios - estamos pensando en la división del territorio entre los encomenderos, la fundación de ciudades en la costa que pugnaban por controlar territorios en los valles costeros y por supuesto las reducciones del periodo toledano - el momento de quiebre se dio después de 1600. El hecho que marcó nítidamente la transición fue la enorme explosión del volcán Huayna Putina, en 1600 que debió impactar tanto en la población, particularmente la de los poblados que se encontraban en la vertiente occidental, que fue motivo del traslado de muchos pueblos, incluso del importante pueblo de Turco o Hatun Carangas:

Los testigos dicen que se abandonaron los parajes después que reventó el volcán y se cubrieron los terrenos de ceniza y luego se hicieron capilla. Siendo las primeras capillas las que se ubicaban en la vertiente occidental, sector afectado por la explosión, estas eran las de Tignamar, San Juan y Pachica, lugares asistidos por el cura de Turco (Riviere 1982/1986:16). Riviere:55).

... le enseñaron dónde era el pueblo de Turco que esta en la falda del cerro de Hatun Carangas y por el volcán que reventó se mudó “que está sólo tres leguas [de] Huallatiri y el Pucyo del pueblo de Hatun Carangas (Riviere 1982/1986:16). Riviere: 55).

Si leemos con cuidado la cita anterior, entenderemos que también fue después de este desastre natural que se comenzaron a construir las iglesias y capillas:

Y según dijeron sus antepasados y otros viejos entonces no habitaban en los dichos parajes sino muy poca gente [y] que después se habían formado pueblos y hecho iglesias desde que se mandó el pueblo de Turco de Jatun Carangas por haber

⁶⁵ Entre las iglesias notables de Carangas se encuentran las de de Andamarca (1727), la de Sabaya con pinturas murales enviadas a hacer por las comunidades indígenas hacia 1880, Corque, Sajama y Macaya. Sobresaliendo por la pintura mural la iglesia de Curahuara de Carangas de la segunda mitad del siglo XIX que luego sirvió de modelo para otras capillas también con pintura mural (Gisbert 1996:9).

reventado un volcán que lo había asolado ...y tapó mucha parte de sus terrenos ...
(Riviere 1982/1986:16). Riviere:55).

La descripción de Guaman Poma de este fenómeno nos acerca a la manera en que fue percibido en la época:

Le fue castigado por Dios cómo rreuentó el bolcán y sallió fuego y se asomó los malos espíritus y saliό una llamarada y humo de senisa y arena y cubrió toda la ciudad [de Arica] y su comarca adonde se murieron mucha gente y se perdió todas las uiñas y agiales y sementeras. Escurició treynta días y treynta noches. Y ubo procición y penetencia y saliό la Uirgen María todo cubierto de luto y ancí estancó y fue seruido Dios y su madre la Uirgen María. Aplacó y pareció el sol pero se perdió todas las haziendas de los ualles de Maxi. Con la senisa y pistelencial de ella se murieron bestias y ganados. La Villa de Arica tanbién fue cubierto de seniza del bolcán toda la cordellera de la mar. (Guaman Poma f. 1054 [1062]).

La transformación del espacio no tuvo un carácter económico, tampoco parece se adaptó al orden colonial o a las exigencias de la mina, manteniendo la lógica interna, pero el cambio importante fue en este caso sobre todo simbólico manteniendo viva, sin embargo, la tradición de los nómadas de dialogar siempre con su espacio.



Capilla de Ancaravi

Foto: Roger Mamani

3. COMENTARIOS AL CAPÍTULO.

Partimos muy temprano por la carretera que va paralela al lago Poopó hacia el sur. El cielo estaba despejado aunque en el horizonte se iban acumulando pesadas nubes. A eso del medio día se comenzó a ver que se preparaba allí una tormenta y un poco más tarde los relámpagos estremecían el cielo por momentos. Seguimos viaje parando aquí y allá, desviamos la ruta un par de veces y más tarde la tormenta se iba moviendo hacia el oeste. Cuando regresábamos, ya al anochecer, los relámpagos explotaban donde se supone estaba la Cordillera, el Sajama y los conocidos nevados. Pero la lluvia nunca nos alcanzó “se fue a Chile” decíamos sonriendo... La observamos de lejos con una sensación ambigua de nuestra propia pequeñez y al mismo tiempo grandeza.

Para muchos autores que estudian a los pueblos pastores, la relación con su espacio es lo fundamental. Ese medioambiente árido promueve su estilo cultural, sin embargo, Khazanov discute que en verdad la principal característica de los pastores es su relación con lo que él llama “el mundo de afuera”. Y esta relación se da porque los pastores se mueven, caminan y se relacionan con ese mundo.

En este capítulo nos hemos concentrado en el caso de un pueblo pastoril, los carangas, probablemente el caso más típicamente pastoril, junto con los lípez. Y los hemos seguido principalmente en su relación con su espacio. Esta relación, como vimos, no pudo ser otra que un diálogo con los dioses. No debe ser una casualidad que las grandes religiones nacieron en lugares y culturas similares.

Pero se trata no de una observación estática del paisaje, sino de haberlo transitado, vinculado, conocido e imaginado. Y esto se hace caminando. Pero el paisaje también se mueve, los cerros dialogan y luchan entre sí y luego también se transforman. Y los hombres acompañan esto a su vez que lo transitan y lo demarcan para rendirle homenaje. No otra cosa entendemos son las construcciones con sentido estético y religioso desde las chullpas, mallkus, pucara, capillas e iglesias. Aunque seguramente hay muchas formas más que no hemos tocado aquí....

Al mismo tiempo y en la misma perspectiva, fueron organizando socialmente este espacio. Se incorporaron casi sin diferencia tanto pescadores urus como aymaras pastores mostrando una larguísima interacción entre ambos grupos. Un rosario de lugares de habitación ligadas unas a otras en una evidente jerarquía ordenan y vuelven cultural a este espacio natural y mágico. Y allí escriben su historia para no olvidarla.

Aunque cronológicamente estamos en pleno periodo colonial y tomamos datos incluso del siglo XIX, el tema nos mantiene al margen de una sociedad de mercado que será el aspecto dominante de los siguientes capítulos.

SEGUNDA PARTE

LOS PUEBLOS PASTORES EN UNA SOCIEDAD DE MERCADO

CAPÍTULO V

PASTOREO Y MINA EN POTOSÍ COLONIAL



Techos de Potosí con la torre de San Cristóbal y el Cerro Rico al fondo

*Foto Álvaro
Balderrama*

1. INTRODUCCIÓN

Los expertos en minería eran los pueblos de la puna seca del sur. Los trabajos de arqueología de esta zona muestran una larguísima tradición minera en las regiones de Lípez y Atacama (Salazar y Salinas; Angiorama y Nielsen 2006¹) y los datos etnohistóricos dan cuenta de la explotación minera en la zona de Oruro y Potosí. Allí desarrollaron técnicas mineras apropiadas para la región. Una muestra es la famosa huayrachina, horno de viento para fundir metales, que parece haber sido desarrollada en esta región.

Si pensamos que la cultura pastoril tiene la peculiaridad de extraer el máximo de recursos de su medioambiente organizando el ciclo anual con diversas actividades supeditadas al uso del ganado, bien podemos suponer que las minas de su territorio fueron incorporadas por ella a este ciclo desde tiempos inmemoriales. Las minas tenían la característica de no depender de ciclos anuales, a no ser de manera excepcional. Por tanto la distribución del trabajo a lo largo del año que debían organizar los llameros, llevando los animales a distintos pastizales, sembrando en aquellos lugares donde la agricultura era posible y realizando viajes interecológicos, se acomodaba bien a la mina que no tenía un momento del año específico para su laboreo.

Por otra parte, la capacidad de carga de las llamas se adecuaba perfectamente al trabajo minero. La foto de un huayrador del siglo XIX nos lo muestra con un jumento al lado. Trasladar los insumos de trabajo, los bienes de subsistencia del minero, así como llevar el mineral para su beneficio, trasladar los recursos para los hornos de fundición (leña, carbón, mineral, tierra, etc.), era función de los animales de carga.

¹ Se trata de ponencias presentadas al coloquio de minería colonial llevado a cabo en Sucre en junio del 2006, como veremos más abajo.



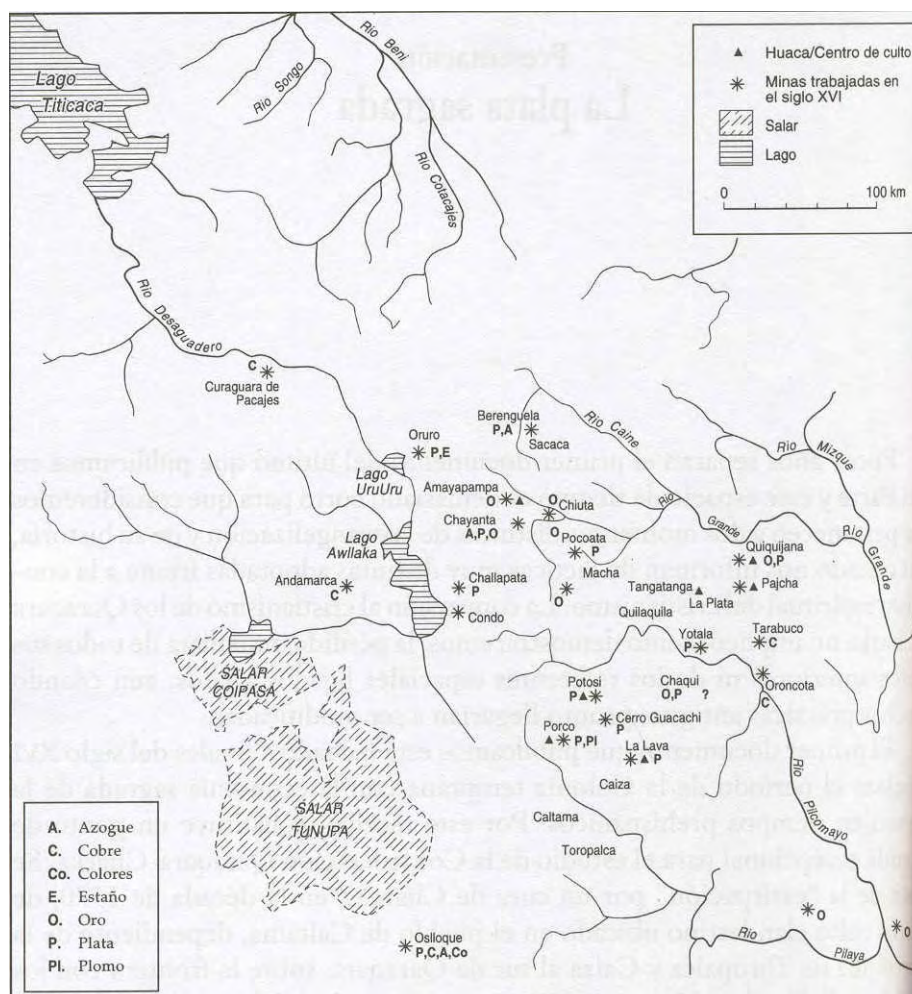
Huairador del Siglo XIX

Fuente: Afiche Coloquio Minería y Metalurgia. Junio 2006

Esta articulación pastoreo-mina que hemos ido desarrollando a lo largo de este trabajo se dio de manera más estrecha en la región orureña y potosina que en la del lago Titicaca por la mayor presencia de minas en esta última región. Son conocidas las minas de Carangas; también las de Salinas de Garci Mendoza así como las de la propia ciudad de Oruro. Finalmente Porco y Potosí albergaron a las minas más famosas. Ambas se encontraban en relativa cercanía del territorio orureño. En un mapa de minas elaborado por Platt, Bouysse y Harris (2006) es posible evidenciar esta mayor presencia minera hacia el sur del altiplano boliviano. Subrayamos que se trata de una zona por excelencia en la cría de camélidos.

Mapa N° 7

Sitios mineros en el Sur Andino



Fuente: Platt et al. 2006

Las minas pasaron a ser controladas por el Estado incaico y a través de su organización se constituyeron en espacios multiétnicos de carácter sagrado como muestra Bouysse en su trabajo (Bouysse 2004). Esto se colige sobre todo de los datos referidos a la mina de Porco donde tanto charcas, qaraqaras, quillacas, yamparaes que tenían vetas y las trabajaban en esta mina del Inca. Platt, Bouysse y Harris, señalan lo mismo sosteniendo que: “*la mina correspondía, por su parte, a un foco de concentración de gentes venidas de muchos lugares distintos*” (Platt et al. 2006; 137) También en la ciudad de La Paz, donde se explotaba oro, los ayllus que habitaban el valle de Chuquiago hacen referencia a una presencia multiétnica (Arze 1994): Lamentablemente sobre las minas de Oruro no tenemos

la misma información, la visita de Godoy de 1607 hace referencia solamente a minas del Inca. (Pauwells 1999). Lo que sí sabemos es que la zona de Oruro – aunque no específicamente la ciudad- estaba poblada por soras, casayas, y urus, que pudieron ser la mano de obra privilegiada para ella. Y al parecer fue un importante lugar ritual como veremos en el capítulo sobre Oruro.

Los saberes mineros así como los saberes pastoriles, entonces, se complementaron en tiempos pre-coloniales. En la colonia, por tanto, pudieron insertarse con ello a un nuevo sistema. Los datos, tanto estadísticos, escritos como visuales muestran que el funcionamiento de la Villa Imperial era dependiente en gran medida de los camélidos. Primero del transporte de animales, inicialmente sólo de las llamas y pero luego se incluyeron mulas, burros y caballos. Pero además del transporte, los otros recursos del ganado, como la lana, la carne y las ofrendas estaban presentes en la villa cotidianamente. Por su parte Oruro, como se puede observar en las numerosas referencias que hizo Felipe Godoy en 1607 a un año de su fundación, nos brinda el mismo panorama.

Pero además, precisamente el carácter multiétnico de la población minera estaba sustentado por una particular idea de las minas. Se trataba de un bien precioso otorgado por las divinidades y debía ser controlado por el Inca y objeto de ritos para su conservación y crecimiento. Un mundo ctónico y oscuro era el vientre donde el sol criaba los minerales. (Bouysse 2004).

Hubo, entonces, un proceso de transición de una economía de intercambio a otra mercantil y de una apreciación mágica a otra económica de los recursos, que en el caso andino no fluyó por su propio cause sino que fue impuesto por la colonización. Se tuvo que dar un salto y allí Potosí y Oruro, y en menor medida otros centros mineros, jugaron un rol preponderante. Las minas pasaron a ser el corazón del nuevo modelo económico y social, teñido con ciertos tintes de las antiguas creencias.

Para que el cambio se produjera fue necesaria la intervención del Estado. El Virrey Toledo es la mejor muestra de ello por lo que la mita y el tributo en dinero son dos de los aspectos más relevantes de este modelo estatal colonial de transición a un sistema de mercado. Y por

otra la intervención de la Iglesia mediante la vigorosa y sostenida evangelización. Una de las principales reformas toledanas, la mita, ha sido considerada por todos los estudiosos de la colonia andina, como la promotora de una alta movilidad espacial de la población indígena (Assadourian, Saignes, Zulawski, Sánchez Albornoz). Y la movilidad es uno de los ejes de nuestro trabajo, por esto analizaremos con algún detalle este tema.

2. POTOSÍ, ORURO Y LA MITA

Para entender la articulación pastoreo-minas en tiempos coloniales creemos que es preciso subrayar dos aspectos, el primero es, como mostró Assadourian (1982), que la fuerza de la economía de la plata de Potosí creó un espacio económico que articulaba en torno a sí las distintas regiones del espacio andino. También mostró cómo esta economía estaba en gran parte subvencionada por la renta campesina - y pastoril - podríamos añadir nosotros. El segundo aspecto, más importante para nuestro propósito, se refiere al carácter de la mano de obra minera en tiempos de la colonia. Como se sabe, la población indígena del altiplano andino, y particularmente de la región de Oruro, que es nuestro foco de interés, estuvo sujeta a la mita potosina participando de este sistema de forma compulsiva. Pero también participó de manera voluntaria de la economía minera. Y con esta participación la transformó.

El debate sobre el impacto de la mita sobre la población indígena tiene un lugar privilegiado en el imaginario boliviano como símbolo de la explotación colonial y también un lugar especial en los estudios académicos. Ha dado lugar a numerosas investigaciones entre las que sobresalen las de los bolivianos Crespo (1958), Abecia (1988) Choque (Choque 2005)² y Escobari (2001); entre las tesis doctorales destacan las de Cole (1985) y Bakewell (1989) y el trabajo de Helmer (1993). Además existen muchos artículos que se refieren a ella aunque no tocan a la mita como asunto central. El punto de vista que asumen estos autores puede dividirse sencillamente en dos grupos, los que ven a la mita como el sistema de trabajo más cruel. Entre ellos que se encuentran Crespo, Abecia y Cole y otros como Bakewell y Choque que tiene una perspectiva del trabajo mitayo matizada porque

² Choque, Roberto. "Los mitayos de Pacajes y los azogueros de Potosí" En. Retornos N° 5 La Paz, 2005. Se trata del artículo que Roberto Choque realizó para su ingreso a la Academia Boliviana de la Historia.

sostienen que la población contó con ciertos recursos que hicieron que la dureza de este trabajo pudo ser en cierta medida mitigada por estrategias de los indígenas y sobre todo por el trabajo remunerado de los mingas. Estas diversas perspectivas, sin embargo, coinciden en mostrar a esta institución de origen prehispánico, como uno de los motores económicos, sociales y simbólicos de larga duración.

Una tercera mirada, sin embargo, se encuentra en el reciente trabajo de Platt, Bouysse, Harris y Saignes (2006) que da cuenta de una perspectiva desde el mundo indígena donde por ejemplo los charcas, se preparaban para la mita, como una continuidad del servicio para el Inca parecido a la partida a la guerra. De este modo salían de sus comunidades no solamente con su carga de alimentos, sus mujeres y sus llamas, sino con atuendos de guerra, como los tocados con plumas. También Bouysse (2004) propone que el viaje a la mita de Potosí también podría haber significado una suerte de peregrinación a los santuarios mineros, y Potosí se constituyó en uno de ellos. Peregrinación que pudo terminar con el sacrificio.

Los debates sobre la justicia o no de este sistema de trabajo obligatorio no cesaron en los más de tres siglos de su desarrollo. Desde el momento mismo de su implantación, en la década de 1570 Fray Domingo de Santo Tomás llamó al Cerro Rico, “*boca del infierno*”, mientras que Polo de Ondegardo, con una perspectiva diferente, argumentaba que las posibilidades que daba la mina a los indígenas les permitía enfrentar mejor las exigencias coloniales y que encontraban en la mina una mejor vida que en sus lugares de origen³. El argumento de Polo permite aclarar que en verdad quienes se beneficiaban más de la mina eran aquellos indios que tenían ganado y vivían de sus tratos, es decir los llameros.

Las críticas a la mita y los intentos de suprimirla tuvieron diversas fases estudiadas por Cole, pero siempre concluyeron rindiéndose ante la evidencia de que sin la mita el Cerro no podría trabajarse, más aún con las exigencias de un impuesto del 20% (quinto) de parte de la Corona. Los principales argumentos en contra iban por una parte por que se trataba de un

³ El ejemplo que daba Polo se refiere a los indios de Achacachi que hicieron un reclamo legal porque solamente un grupo de ellos estaba permanentemente en Porco gozando de los beneficios de la mina mientras los otros se quedaban en sus lugares de origen.

trabajo forzado muy parecido a la esclavitud, o por las condiciones del trabajo minero, pero sobre todo por los abusos de parte de los dueños de mina y azogueros: las inhumanas condiciones de trabajo, el tiempo que debían permanecer dentro de la mina, la cantidad de viajes que se les exigía, los costos de insumos como las velas que pasaron a ser cubiertos por los propios mitayos, los golpes y maltratos de que eran objeto, etc.

Aunque tenemos presente la lectura de Platt y sus colegas, la respuesta frecuente e individual fue buscar formas de evadirla. Las estrategias para eludir la mita fueron diversas, desde un cambio de status intentando pasar por mestizos, pasando por el registro de los recién nacidos como mujeres, según descubrió el virrey Esquilache hasta la conocida respuesta que tuvo lugar desde fines del siglo XVI: huir de los sitios obligados a la mita. Felipe II fue informado ya en 1592 que la migración era muy grande (Cole 1985:63). La mita, entonces fue el principal impulso a la recomposición espacial y étnica de la sociedad. Cambiaron de lugar y se convirtieron en yanaconas o en forasteros. Pero como mostró Saignes (1987), esta movilidad espacial no implicaba necesariamente rompimiento de lazos con las comunidades de origen. Por lo menos no hasta fines del siglo XVII.

Para responder a esta disminución evidente de mano de obra efectiva, se introdujo una práctica que inicialmente parecía beneficiar a las comunidades y a los mineros: el pago en dinero por los mitayos ausentes. Beneficiaba a los mineros por que con ese dinero contrataban indios “*mingas*” que realizaban un trabajo más especializado. Y beneficiaba a las comunidades porque trocaban el trabajo terrible de la mina por otro y del fruto de ese otro trabajo pagaban su ausencia de la mita, si es que lo pagaban. Esta práctica puso en evidencia el enorme abuso que era la mita. El humilde vasallo pagaba la opulencia del señor en virtud a un orden social de castas. Pero no sólo esto, sino que se convirtió en un verdadero negocio para los azogueros que muchas veces ni trabajaban sus ingenios que solamente eran una pantalla para recibir una cuota de mitayos, o una cantidad de dinero en este caso.

Pero la comunidad indígena, en una práctica muy propia del proceso colonial, se acomodó a esta realidad y sacó de ella el mejor provecho. En primer lugar se organizó internamente

de modo que algunos de los hombres más prósperos de la comunidad pagaban un monto mucho más alto que el mitayo común, son los forzosos “*colquejaques*”⁴ estudiados por Sanchez Albornoz (1978), por otro lado, algunos indios “*ausentes*” asentados en haciendas o estancias, pagaban su cuota, según vimos en varios documentos sobre Oruro.

Finalmente la comunidad, al mando de su cacique, organizó varias estrategias para conseguir dinero en efectivo, un pastor que servía al cacique se calculaba en 60 peso al año, el *arquiri* pagaba un monto menor y el “*segunda*”, autoridad rotativa, pagaba también otro monto (AJP N° 701 1739). Todo este dinero era administrado por el “*cacique enterador de la mita*”. A su vez él mismo incursionó en una serie de negocios que terminaban de cubrir los tributos faltantes si tenían éxito, si no lo tenía frecuentemente terminaban en la cárcel. (Bakewell 1989). Este sistema de “*indios de faltriquera*”, de manera inversa a su propuesta inicial terminó cohesionando a la comunidad y justificando los negocios del cacique aunque no siempre utilizaban el dinero para sus mitayos.

Ya el virrey Velasco hablaba de una eventual erradicación de la mita, pero en 1601 se temía que si esto sucediera podría darse una insurrección armada de parte de los azogueros y mediante una cédula de Felipe III se anuló esta posibilidad (Cole 1985:66). Pero Velasco reiteró algunas obligaciones e innovó otras: pago a los indios por el viaje, solamente el hijo mayor del curaca estaría exento de la mita, trato más humano a los mitayos; además redactó órdenes en contra de la renta de mitayos, como se venía haciendo (Cole 1985; 67).

En 1621 más bien aumentó la mita y el siguiente virrey Guadalcázar tuvo que reiterar la orden de evitar los maltratos e intentos de obligar a los forasteros a retornar a sus lugares de origen. Con el virrey conde de Chinchón (1629-1639) se reorganizó la mita de modo que negó mitayos a 29 ingenios que no estaban trabajando y solamente hacían negocio con la mano de obra. En 1633 hubo un nuevo reparto de mita pero sin variar las cifras significativamente manteniendo el número de mitayos a pesar de la disminución de la población efectiva en las provincias obligadas (Cole 1985:72). Las cédulas inefectivas continuaron el resto del periodo colonial hasta que el virrey duque de La Palata, en la

⁴ Palabra en aymará que significa “*hombre de plata*”.

década de 1680 hizo una nueva visita general con la intención expresa de ubicar a los forasteros que se habían instalado en diversas partes del virreinato.

A fines del siglo XVII, ya durante el gobierno de La Plata, se muestra un deterioro tanto del poder de los azogueros potosinos como de la producción de plata. En 1732 el Consejo de Indias, sugiere sin éxito al Rey abolir la mita y en ese mismo año, tiene acogida un pedido que venía haciendo el Gremio de Azogueros desde hacía más de un siglo: bajó el quinto que se pagaba sobre la producción de plata, al diezmo. Entonces, a tiempo que bajó presión de la Corona subió el bienestar de los azogueros y en cierta forma la presión sobre los mitayos disminuyó (Cole 1985:132-133). Sin embargo el debate sobre la mita continuó y renovándose con el debate Cañete y Villaba a fines del siglo XVIII.

Debemos subrayar, sin embargo, que los que defendían el trabajo en la mina, en realidad lo hacían en un contexto de todo el trabajo minero y las posibilidades que brindaba una sociedad de mercado. Los que la atacaban, lo hacían por lo general por las condiciones y sobre todo los abusos del trabajo de la mita misma. Y es que resulta sumamente difícil defender un sistema en que los indios obligados marchaban a trabajar prácticamente de manera gratuita durante un año en el que en teoría trabajaban una semana y descansaban dos. Realizaban el trabajo en interior mina donde permanecían usualmente toda la semana sin salir de debajo de la tierra. Las crónicas de la época parecen señalar que en el siglo XVI, tenían la posibilidad de salir los días miércoles cuando sus mujeres les llevaban la comida al cerro, pero luego los datos indican que solamente salían los días sábados para bajar del cerro. Dentro de la mina comían, dormían y hacían sus necesidades sin enterarse si era de día o de noche. El resultado es que salían a festejar el haber salido con vida y beber y bailar hasta caer rendidos. Tal vez estos *taquis* semanales eran también una forma de tributo al dios del interior de la mina según sugiere el trabajo de Therese Bouysse (2004). Aunque a veces se obligaba a los “*indios de cédula*” a participar en otras obligaciones, durante las dos semanas de “*huelga*”, los mitayos podían aprovechar de las posibilidades de trabajo y ganancia que les daba una ciudad como Potosí.

En perspectiva, sin embargo, lo que se observa es una gran cadena de explotación desde los sectores más poderosos a los inmediatamente inferiores en la cadena social. Mientras la Corona precisaba de los quintos reales que sostenían al virreinato, los azogueros pudieron manipular a su favor el hecho de que gracias a ellos se sostenía la riqueza real, pero era un arma de doble filo porque se veían obligados a cubrir las expectativas regias. Los encomenderos entonces, decenas de veces hicieron sus representaciones y estrategias frente a las distintas instancias, desde la inmediata Audiencia de Charcas, pasando por el Virrey en Lima hasta el Consejo de Indias. Ellos se veían a sí mismos como la encarnación de la Villa Imperial y por tanto de la abundancia del reino, como aparecen en varias representaciones narradas por el cronista Arzans⁵. No en vano habían invertido fabulosas sumas de dinero y de esfuerzos en construir los 132 ingenios, la famosa y ribera y las 32 lagunas artificiales que les proveía de agua. Eran constantes los inventos que se presentaban ante el cabildo para mejorar el beneficio del mineral, gastar menos azogue, menos agua y menos mano de obra, sacar toda la plata de los negrillos, etc.⁶ Es cierto, sin embargo, que estos esfuerzos no incluyeron sino marginalmente - como solicitud de agua más pura para las rancherías - esfuerzos semejantes para mejorar las condiciones de trabajo y de seguridad de los mitayos. Es una muestra de la actitud displicente ante los indios del común y mano de obra de obra más que gratuita.

Los azogueros entonces directamente torturaban a los capitanes de mita para que cumplieran con el cupo de mitayos, los capitanes a los enteradores, estos a los principales y éstos últimos a los indios del común. Quienes realizaban los trabajos concretos y más duros

⁵ “Asentadas treguas con los vicuñas el año 1624...Representación del Cerro en fiesta por canonización de Ignacio de Loyola, en medio del cerro estaba un venerable viejo que significaba el Cerro sentado en una silla vestido de tela de plata y corona imperial en la cabeza, puestas las manos en forma que parecía sacarse las entrañas de plata y arrojarlas a muchos hombres que delante estaban,...” La Villa también se representaba como “...un globo muy grande de azul y plata sobre el cual se veía la Villa Imperial de Potosí en forma de una grave y hermosa doncella vestida de rica tela de plata con cetro en la mano y corona imperial en sus sienes, sus cabellos cubiertos de perlas y de la misma manera su cuello y manos. La silla en que esta sentada era de fina plata y de cojín le servía una porción de barras del mismo y acendrado metal. A su lado siniestro estaba de gallardo pincel las armas de esta Imperial Villa y al lado diestro las armas reales, a cuyos pies con su diestra mano ofrecía una barra de plata. A las cuatro partes del globo estaban cuatro ingenios formados de cedro (que significaban la famosa Ribera) moliendo sus ruedas el precioso metal con admirable artificio”. (Arzans 1965 [1700-1736]: 390)

⁶ CPLA T.5 f. 273; CPLA T. 6 f. 112-113,115, 119-119; CPLA T. 7. f. 433v-435; CPLA T.8 f. 20v; CPLA T 8 f. 20. Ver Medinacelli, *La experiencia de la ciudad andina*. En prensa.

eran los indios del común y quien recibía los beneficios de toda esta máquina argentífera era en última instancia la Corona. Cada sector de esta cadera recibía algún beneficio, pero la más beneficiada era la Corona española, que recibía un 20% de las ganancias de esta producción sin riesgo y sin inversión alguna. La cadena fue tal que cuando en 1736 se bajó el quinto real al diezmo, es decir al del 20 al 10%, disminuyeron notablemente los abusos sobre los mitayos (Cole 1985) y la ciudad de Potosí mostró sus mejores creaciones pictóricas y arquitectónicas aunque se trataba de un momento de caída de la producción de plata como muestran los esposos Mesa en su trabajo sobre la arquitectura virreinal (1992).

Pero ¿porqué entonces no hubo rebeliones contra la mita? ¿Porqué entre los reclamos durante las rebeliones de los Amarus y Kataris de fines del siglo XVIII no se presentan sino muy marginalmente reclamos contra ésta y sí, por ejemplo contra el reparto y los nombramientos de caciques impuestos⁷? ¿Por qué si la mita empobrecía tanto a los caciques de las provincias que tenían que pagar en dinero por los mitayos ausentes siguieron siendo las más poderosas autoridades étnicas en relación, por ejemplo, con los caciques de los valles que no estaban obligadas a la mita?

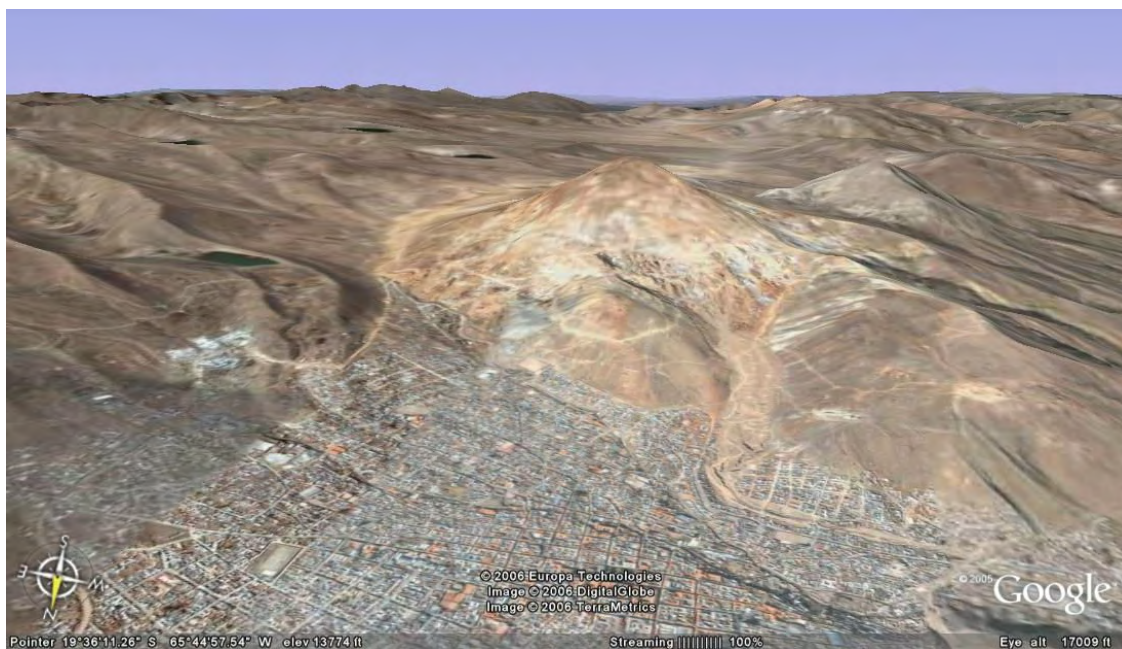
La respuesta no es fácil y creemos que precisa de estudios de caso acerca de la participación de las diversas provincias en la economía minera. Esto porque creemos que las respuestas pasan por comprender también que la mita era el motor del funcionamiento económico y también simbólico de las comunidades, que la mita era parte inseparable de Potosí y para esto habrá que conocer por lo menos a grandes rasgos el funcionamiento de la Villa Imperial. Pero sobre todo pasa por comprender que la movilidad de los pueblos andinos era una condición como pueblos pastores y no solamente una respuesta ante el estímulo de la coacción colonial.

⁷ Ver Golte *Repartos y rebeliones. Tupac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima 1980

3. POTOSÍ: LA CIUDAD ANDINA



Gaspar Miguel de Berrío, *Descripción de zerro rico e imperial villa de Potosí* (1758)



Fotografía aérea de Google Earth, girada para tener la misma perspectiva que el cuadro de Berrío⁸.

⁸ Agradecemos a la Lic. Marcela Inch, directora del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia por proporcionarnos esta fotografía del cuadro que se encuentra en el museo de Charcas en la ciudad de Sucre. En

Esta enorme producción de plata unida a la maquinaria de su beneficio conformó una ciudad que fue una de las creaciones más notables del periodo colonial en Charcas. Urbe que no tenía antecedentes en la cultura andina de tierras altas, excepto quizás por la lejana Tiwanaku y luego el Cuzco.

Potosí no solamente era la ciudad más poblada del mundo en su momento que llegó a tener 120.000 habitantes en 1575 y 160.000 a fines del siglo XVI (Alvarez en Ocaña, 1969 [1599-1606]), sino que se constituyó en un complejo mina, ingenio, casa de moneda y ciudad que, como mostró en algún momento Therese Bouysse hablando del espacio aymara (1978,1980), Potosí se construyó como el nuevo *taypi* o centro mediador y de encuentro del mundo indígena.

Se constituyó en el nuevo centro político, económico y de recreación cultural de la sociedad indígena. Allí confluyeron, por la mita o por iniciativa propia, las élites regionales pero también, por lo menos hasta fines del siglo XVII, una élite inca. Allí también confluyeron sus intereses económicos pues tenían sus negocios y tratos en el fabuloso mercado potosino. Es indudable que también brindó oportunidades para la gente del común, ya sean españoles, criollos, mestizos o indígenas.

Allí se potenciaron conocimientos locales mineros como la famosa huayra - o sistema de fundición indígena - que tuvo su auge hasta la llegada de Toledo, pero que no murió hasta el día de hoy⁹. Allí se inventaron formas de fundición por el uso del hierro, sal, cobre y

ambos se observa al sur (pero arriba en las imágenes) el Cerro de Potosí y delante de él el cerro más pequeño llamado Huayna Potosí. Al pie desplegada la ciudad y a la izquierda las lagunas artificiales construidas entre los siglos XVI y XVII.

⁹En el coloquio “Minería y metalurgia en los Andes del Sud. Desde tiempos prehispánicos al siglo XVII” llevado a cabo en las ciudades de Sucre y Potosí en junio del 2006, el tema de la huayrachina, como es más frecuente denominarla hoy, ha sido uno de los temas que se trataron con mayor énfasis. Los trabajos de arqueología muestran que se trata de una técnica utilizada desde tiempos preincaicos y desarrollada en lugares de tradición minera como el sur del sur andino. Es decir Atacama y Lípez (Ponencias de Diego Salazar y Hernán Salinas de la Universidad de Chile y Carlos Angiorama y Axel Nielsen del CONICET Tucumán). Por nuestra parte, pudimos hacer un seguimiento de la difusión de su uso a partir de Potosí. Allí fue el sistema más utilizado desde su “*descubrimiento*” en 1545 hasta la introducción del beneficio de la plata con azogue en 1575. Según Capoché, el sistema de la huayra era en un 60% más eficiente que los hornos de fundición de origen español. Lo interesante es que, según un padrón de yanaconas de Potosí de 1575 trabajado por Laura Escobari (Capítulo 2, 2001) el 80% de los yanaconas registrados eran de origen cuzqueño y de ellos prácticamente el 100% eran huayradores. Es decir que este conocimiento había sido apropiado por una élite

otros elementos. También se construyeron 32 lagunas desde fines del siglo XVI hasta mediados del XVII, que llevaban agua hasta la llamada Rivera de Potosí y hasta el cercano valle de Tarpaya para mover los molinos de los 132 ingenios potosinos. Esta obra fue considerada en su momento uno de los trabajos de ingeniería más importantes en el mundo en el siglo XVI. También fue el centro de creación artística que produjo el llamado estilo “*barroco mestizo*” que tuvo su expresión tanto en la pintura como en la arquitectura como demostraron los esposos Mesa Gisbert (1972, 1977, 1992). Asimismo música, teatro, autos sacramentales y danzas de origen indígena tuvieron una enorme difusión y un espacio propicio para las más imaginativas creaciones.

Pero, además, dado el continuo flujo de gente que llegaba y partía de las provincias a la Villa y viceversa, siguiendo un sistema de movilidad que según creemos se articulaba a un estilo de vida pastoril, estas creaciones se difundieron, recrearon y enriquecieron en las regiones ligadas a la mita. De este modo encontramos los bellos ángeles en la iglesia de Calamarca en el departamento de La Paz, las iglesias de estilo mestizo en los lugares alejados de Potosí como Laja o la propia ciudad de La Paz y las danzas y fiestas patronales más notables, como la de Oruro, denominada hoy patrimonio intangible de la humanidad.

La ciudad, en una perspectiva indígena, debía ser en sí misma un espacio sagrado, así Potosí fue transformándose constantemente e incorporando y recreando una versión del espacio que no pudo ser solamente económico o administrativo sino también ritual. Así, en

incaica. En 1600, el franciscano Ocaña nos relata que las mujeres de los mitayos subían al cerro llevando comida una vez a la semana a sus compañeros y ellos les entregaban subrepticamente trozos de mineral que era fundido por ellos en las huayrachinas, de modo que se feminizó este conocimiento minero. Por otra parte la existencia de un enorme mercado de carbón en la ciudad de Potosí, nos permite suponer que el trabajo de fundición no implicaba necesariamente también el de elaboración del carbón para su funcionamiento, lo que significa una especialización en las diversas etapas. Los datos posteriores dan señas de un constante retroceso en su uso, pero no su desaparición. Resulta siendo una novedad la foto de un huayrador del siglo XIX junto con su jumento, publicada por Robert Peele en 1893 “A Primitive Smelting – Furnace”, en *The Scholl of Mines Quarterly* 15 y que fue el motivo del afiche del coloquio. En una ponencia del equipo interdisciplinario que trabaja sobre Porco, dirigido por Mary Van Buren, los estudiantes del mismo expusieron todo el proceso que hoy en día realiza don Carlos Cuiza en Porco en su propia huayrachina. Don Carlos lleva a cabo todas las etapas aprendidas de sus padres y abuelos, desde la preparación de la leña, elaboración del carbón, fundido en sus dos huayrachinas y separación de los metales en otro horno llamado tocochimbo. El detalle de la etnografía llevada a cabo muestra lo complejo de este proceso: desde el conocimiento del tipo de leña, las cantidades de leña, taquia, tipos de tierra, etc, la forma de ubicación, el cuidado que requiere durante varios días hasta llegar a la huayra, que en sí misma, es otro fino conocimiento de las acciones físicas como el viento hasta química según los elementos utilizados. En todo este proceso, por supuesto que no estuvo ausente también el aspecto ritual, de ruego y cariño hacia la “*abuela huayrachina*”.

1582, tuvo que llegar desde Copacabana el famoso escultor Francisco Tito Yupanqui¹⁰ - hijo nada menos que de Paullu Inca - con su imagen a medio tallar para poder terminarla y embellecerla con la escuela de los talleres potosinos y luego de esta suerte de peregrinaje de un sitio sagrado a otro simbólicamente muy importante, es decir de Copacabana a Potosí y viceversa¹¹ (Ramos Gavilán[1621]1988:189,219), entronizarla como la Virgen sagrada y milagrosa reconocida por los pobladores andinos como la “*Mamita de Copacabana*”¹².

3.1. El gato del metal

Aunque no con las dimensiones de Potosí, hubo también una experiencia precolonial de mercados y ferias, muy poco conocida. Podemos suponer que se trataba de espacios donde participaban de preferencia los grupos de la élite inca y regional. Esta suposición surge justamente de Cieza que sostiene que el mercado más importante en tiempos incaicos estaba en el Cuzco y tenía cierta preferencia en el intercambio de metales preciosos. De ahí que el tránsito al sistema de mercado de Potosí implicó ambas características: la presencia de metales y de la élite indígena. Tenían también otras características que no las desarrollaremos aquí, pero es importante dejarlas anotadas, se trata del carácter particular de este mercado: también fiesta y también ritual.

En este sentido se trasladó a Potosí aquella experiencia pero, por supuesto que fue rebasada por la nueva situación. Lo que llamamos “*mercado potosino*”, se refiere tanto a las contrataciones de compra – venta de productos, en y fuera del q’atu, pero también la de fuerza de trabajo.

¹⁰ “Este don Christoval Topa Inga es el mismo a quien por otro nombre (antes de ser baptizado) llamavan los Indios Paullo Topa Inga.... tuvo muchos hijos assi en el Cuzco, como en Copacabana, fue padre de Don Carlos Inga y abuelo de Don Melchior Inga, el que murió en España. Este Paullo Topa, tuvo un hijo en Copacabana, entre todos más señalado, que fue Don Francisco Tito...” (Ramos Gavilán [1621]1988: 189). La misma referencia de Ramos Gavilán presentó Roberto Choque en su ponencia leída en el Congreso de Americanistas (Santiago de Chile 2003).

¹¹ Según propuesta de Platt y Quisbert. Comunicación personal.

¹² La bibliografía sobre Potosí es extensa aunque dispersa, este resumen que presentamos se encuentra en un trabajo nuestro denominado “Potosí: la experiencia de la ciudad andina” y es parte de una publicación colectiva que se encuentra en prensa.

Si bien los mitayos recibían un salario de cuatro reales diarios (Vázquez de Espinoza 1983[1628]: 824) (aunque los cálculos de Bakewell son de 2.75 por mitayo), éste no cubría los gastos mínimos de subsistencia. Toledo ordenó que este salario se pague en metal (Capoche 1959[1585]:162). Previendo esta situación, el virrey autorizó que los mineros pudieran tener un ingreso extra accediendo a ciertos restos de metal de su trabajo, con lo que se estableció un mercado de metales que al mismo tiempo permitía mayores ingresos a los mitayos y creaba un espacio urbano único en su género cual era el *q'ato* de metales.

Desde el descubrimiento y fundación de este asiento y villa de Potosí, ha sido costumbre muy guardada,... entre los naturales, de tratar y contratar con libertad en los metales que sacan del cerro, vendiéndolos en plaza pública (que para sólo este ministro tienen señalada), en la cual se junta gran concurso de indios e indias a vender lo que han adquirido y sacado y otros a comprarlo, así lo rico par la guaira como los metales que se benefician por azogue. Y de cinco o seis años a esta parte, por muchos señores de minas les han querido impedir este trato... (Capoche [1585]1959: 150).

El *q'ato* del metal se estableció en pleno centro de la ciudad

Y en lo que confina con las casas de cabildo se sientan los indios e indias muy juntos por hileras, con alguna orden; y paréceme que serán de cuatrocientas a quinientas personas las que vienen con metal para vender, especial jueves y viernes y sábado, porque los demás días por ser los primeros de la semana no viene tanta gente... La tacana y metal rico de guaira, los que lo venden se sientan aparte y junto a ellos, los de lo rico de azogue y después de esto, los metales comunes y más abajo, hacia el monasterio del Nombre de Jesús, que cae en esta plaza, el metal de coca (Capoche 1959[1585]:160-161)

La vida en el mercado del metal se iniciaba, a pesar del frío potosino, desde las 7 u 8 de la mañana, y comenzaban a comprar los huayradores, luego podían entrar los indios que rescataban para españoles que tenían que esperar terminen de comprar los primeros más o menos hasta las 10 de la mañana. Ya en 1569 el cabildo de Potosí había pensado que habría que crear nuevos espacios para la venta de metales: “*siendo insuficiente las plazas o mercados en que los indios venden la plata mala, razón por la cual los indios se desparraman y las justicias no pueden visitarlos, debe señalárseles tres o cuatro plazas más*” (ANB Mano de obra 129), pero al parecer esta venta generalizada no se pudo controlar y lo que hicieron fue ampliar la venta únicamente a los indios hasta las 12 del día

como ocurría en el año 1600 (Ocaña, 1969 [1599-1606]:203). En 1570 se ordenó que la venta de coca y víveres se hiciera en “*la plaza grande*” pero los vendedores tomaron los sitios cercándolos con piedras y poniendo sus toldos y esto provocó otra ordenanza del cabildo prohibiendo tener sitios establecidos y ordenando que la coca se venda por separado y no junto con el metal y el carbón (ANB Mano de obra 132 y 135).

Este orden duró algunos años, pero hacia 1580 ya todos compraban en el mercado que era sólo para indios. Una parte del metal, el más puro se compraba con moneda, pero lo más pobre se intercambiaba por coca y pan (Capoche 1959[1585]:161). Los precios eran generalmente altos, tanto que la moneda más baja era un real (Ocaña, 1969 [1599-1606]:197)¹³. Para evitar abusos a los indios, se prohibió que los españoles entren personalmente a comprar metal a este q’ato. Entonces hubo una adaptación del mercado europeo al q’ato indígena, o viceversa. Allí hubo moneda y trueque al mismo tiempo, además de un intento de intervenir en el mercado buscando proteger a los indígenas de los abusos de los españoles que daban por sentados.

Es imposible pensar en el mercado o la mina sin el concurso de las miles de llamas que trasladaban insumos para la minería y para el mercado, carbón, sal, alimentos, minerales, etc. Estos productos se trasladaron en las frágiles llamas que llevaban poca carga, pero entre cientos de animales se suplía esta dificultad. Las mulas, en cambio, llevaban otro tipo de productos. Por ejemplo arrastraron las carretas junto con bueyes para llevar los troncos para las construcciones, muebles, ingenios y barras de plata.

Si bien el q’ato del metal era particularmente importante en Potosí, la venta de todo tipo de mercancías fue una de las características de la ciudad-mina. Tan temprano como 1548¹⁴ Cieza no pudo esconder su asombro y describió al mercado potosino en los siguientes términos.

¹³ Con un real se podía comprar dos libras de pan y solamente en ciertas ocasiones como en Semana Santa, se hacía por la cuaresma algunos medios reales (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 197).

¹⁴ “*Según lo que yo vi el año del señor de mil y quinientos y cuarenta y nueve en este asiento, siendo corregidor en él y en la villa de Plata por su Majestad el licenciado Polo*” (Cieza [1573] 1986: 290).

En todo este reyno del Perú se sabe por los que él auemos andado, que ouo grandes tianguez, que son mercados: donde los naturales contratauan sus cosas: entre los quales el más grande y rico que vuo antiguamente fue el de la ciudad del Cuzco: porque aun en tiempo de los Españoles conosció su grandeza por el mucho oro que se compraui y vendía en él, y por otras cosas que trayan de todo lo que se podía auer y pensar. Más no se igualó este mercado o tianguez ni otro ninguno del reyno al soberuio de Potosí: porque fue tan grande la contratación que solamente entre Indios, sin entrevuenir Cristianos, se vendía cada día en tiempo que las minas andauan prósperas veynte y cinco y treinta mill pesos de oro: y días de más de cuarenta mill: cosa estraña, y creo que ninguna feria del mundo se ygulo (sic) al trato de este mercado. Yo lo noté algunas vezes: y vía que en un llano que hazía a la plaça de este asiento, por una parte dél una hilera de cestos de Coca, que la mayor riqueza de estas partes: por otras rimeros de mantas y camisetas ricas delgadas y bastas: por otra parte estauan montones de mayz y de papas secas y de las otras sus comidas: sin lo cual auia gran número de cuartos de carne de la mejor que auia en el reyno. En fin se vendían otras cosas muchas que no digo: y duraba esta feria o mercado desde la mañana hasta que escurecía la noche (Cieza [1553]1986: Primera parte:292).

Diferentes documentos tanto del Archivo de Potosí¹⁵ como del de Sucre indican, una preferencial participación de una elite indígena en la venta de distintas mercancías, en el gran mercado potosino. Los grupos mestizos estarían insertos mas bien en sectores de producción artesanal: zapateros, sastres, plateros, sederos, etc .Mientras que la venta la mano de obra era la vía de la participación de la gente “*del común*”.

3.2. La élite indígena en Potosí¹⁶

La presencia de una élite en los q'atus ligados a los espacios urbanos era una de las características del mercado andino. Por esto nos parece importante dedicar unos párrafos a conocer la situación de la élite indígena en Potosí. Allí encontramos dos grupos muy marcados de esta élite, por una parte el de las autoridades étnicas, y por otra el de los miembros de la nobleza incaica. Ambas trasladaron parte de su prestigio al nuevo centro colonial. Se trata de un tema muy importante y todavía poco conocido.

¹⁵ Tanto los registros de escrituras donde se anotan las transacciones como los testamentos y algunos litigios dan cuenta de ello.

¹⁶ El tema de la élite indígena en Potosí es tremendamente amplio y fundamental que merece un trabajo extenso y profundo que está por hacerse. A pesar de que hay algunos trabajos monográficos importantes como los de Roberto Choque sobre los Fernández Guarachi y el cacique Chipana de Pacajes o el de Teresa Gisbert sobre el papel de los caciques en el proceso de mestizaje (1992); un trabajo sobre la élite indígena en Potosí, aún no se ha hecho.

La presencia de los caciques se puede explicar, por una parte, como una respuesta a la política toledana de la mita que exigía la presencia y responsabilidad de las autoridades locales en Potosí, pero la documentación también muestra que hubo iniciativa propia puesto que muchos de ellos habían logrado insertarse con éxito en el mercado potosino mas allá de las exigencias impositivas coloniales. Aunque, como veremos, no eran situaciones contradictorias sino aparentemente funcionales una con la otra.

El nivel superior de las elites regionales estaba representado por los capitanes de mita. Se trata de señores étnicos con mucha autoridad en sus lugares de origen que, en el marco de las nuevas ordenanzas para la el servicio de mita a Potosí, adquirieron un poder por encima de los antiguos “*señoríos*”. Algunos autores suponen que este poder por encima del local, en realidad estaba reflejando niveles de inclusión vigentes ya en tiempos precoloniales (Bouysse 1978).

En 1573 Toledo había nombrado seis capitanes de mita (luego aparecerán solamente cinco): don Juan Colque cacique principal de los quillacas, don Martín Ochani, de Paria, Diego Sorope, de Caquiaviri, Bernardino Cari, seguramente de los lupaca y Juan Calpa de Hatuncolla. El portavoz de todos ellos era Juan Colque (Bakewell 1989: 82). Hacia 1585 los capitanes de mita eran ya 11, según Capoche. La capitanía de mita era un título muy cotizado como se observa en la pugna que se suscitó entre los Colque y los Ayaviri, según muestran los memoriales de ambas familias¹⁷. Uno de los motivos de interés en este cargo radicaba en la posibilidad de administrar y manipular la mano de obra indígena.

Por debajo de los capitanes generales, se encontraban los “*capitanes enteradores*”, es decir los encargados de entregar la mano de obra de las distintas parcialidades. La situación de los caciques fue deteriorándose con el tiempo, particularmente por la presión que implicaba cumplir con la mita. Bakewell cita el caso ocurrido en 1601 de un curaca que

¹⁷ Tanto don Juan Colque como Juan Ayaviri Coysara presentaron sendos memoriales al Rey solicitando una cantidad de privilegios y reconocimientos, entre los que se solicita ser capitán de mita en Potosí, ambos memoriales han sido parcialmente publicados por Waldemar Espinoza Soriano.

...confesó en 1601 a un jesuita de Potosí, que para entregar pagos al contado en lugar de los trabajadores que le correspondían había vendido su mula, sus llamas y vestidos, había pedido dinero prestado y recolectado al contado de sus indios y finalmente, dado en prenda una hija a un español a cambio de sesenta y cuatro pesos...finalmente no vio otra solución que ahorcarse (En Bakewell 1989:102).

Más tarde, en 1634, el poderoso cacique de Pacajes, Fernández Guarachi se quejaba de no poder cubrir los 1.300 indios que le correspondía entregar porque muchos indios habían abandonado sus pueblos para escapar de la mita (Bakewell 1989:123).

La situación parece no mejoró. Hacia 1677 tenemos el litigio entre un indio que la comunidad de Carangas quiere nombrar como cacique enterador de la mita y él busca por todos los medios liberarse de esta responsabilidad, arguyendo no pertenecer a dicho pueblo¹⁸. En estos ejemplos se puede observar cómo se fue desarrollando el sistema de autoridades bajo el sistema colonial. De un momento de alto poder hacia un sometimiento cada vez más secante de parte de la Corona en el siglo XVII.

Sin embargo, además de estas funciones administrativas tenían intereses económicos en la Villa y aprovechaban el pujante mercado para hacer sus negocios, teniendo en cuenta, además, que ellos podía manejar con bastante libertad la mano de obra indígena, ya sea de forma legal o mañosamente. Gracias a Potosí muchos de los señores locales, entre los que se puede destacar el caso de Gabriel Fernández Guarachi de Pacajes, amasaron inmensas fortunas que luego se reflejaron en construcciones como la iglesia de Machaca (Rivera 1978, Choque 1987). También se conoce el caso de Diego Chambilla de Pomata que veremos luego con más detalle. Se trata de autoridades étnicas de zonas pastoriles.

Fuera de la obligación de la mita y la oportunidad de negocios, hubo otro incentivo para mantener su presencia en Potosí, donde prácticamente todos los caciques tenían sus casas. Se trata de una vigorosa actividad política que los ponía en contacto entre sí y con el poder colonial. De este modo su presencia no se limitaba a Potosí sino también a La Plata, sede de

¹⁸ EC 1677.1 Autos seguidos por Martín Yavi y demás principales del pueblo de Colquemarca de la parcialidad de Samancha- Aransaya (Carangas) sobre se declare ser de dicho pueblo Mateo Joseph Yavi y que acuda a la combranza de las tasas como capitán nombrado para ello.

la Audiencia. Potosí, se constituiría en el principal lugar de encuentro de las élites indígenas altiplánicas. Un ejemplo de esto es el poder que otorgó un conjunto de señores étnicos liderizado por el cacique de Carangas, para ser representados en Lima ante el desarrollo del Concilio Límense:

Don Leandro Calisaya, Casique Principal del repartimiento de Carangas, por si y en nombre de Don Pedro Chapa, Cacique principal del todo el repartimiento de Carangas, Don Fernando Poma Guanca por si en nombre de Don Juan Colque Guarache, caciques del repartimiento de los Quillacas Uruquillas Asanaquez, Don Diego Ayra cacique principal del pueblo de Macha, Don Andres Isanta por si y en nombre de Don Fernando Chusco, Caciques Principales del repartimiento de Chichas, Don Fernando Ayaviri cacique principal del Repartimiento de Sacaca, Don Andrés Gualparoca, Cacique principal del repartimiento de Guata y otros Casiques principales otorgan poder al reverendo provincial de la casa del Santísimo nombre de Jesús en la ciudad de Los Reyes y al Licenciado Falcon, abogado de la Real Audiencia en la dicha ciudad para que los represente en ante los obispos y demás personas graves convocadas para el concilio llevada a cabo en la dicha ciudad (ABNB, EP 12. Cuadernillo 14, f. 334r-336r año 1575).

Otra cara de esta participación se aprecia en la acusación sobre una conspiración que habrían tramado los caciques para asociarse con piratas ingleses y tomar nuevamente el poder en 1584 por lo que se habrían hecho castigos entre los conspiradores (Parejas, 1981:33-35)¹⁹.

Entonces, la élite indígena hizo de la Villa Imperial, un nuevo centro político andino, situación que puede ayudar a explicar porqué durante la Gran Rebelión Indígena de 1780 se cercaron e intentaron tomara diversas ciudades, como La Paz y La Plata, pero no se tocó a Potosí.

Los hijos de estas autoridades o ellos mismos, si eran jóvenes, habían aprendido la cultura española y por supuesto la religión católica, la lengua, sabían leer y escribir, así como latín. Vestían también a la usanza española, aunque combinando con lo mejor del atuendo incaico, tales eran los tejidos de *cumbi*, que utilizaban encima del traje español.

¹⁹ Alcides Pareja describe un documento del Archivo de Indias sobre plan de los indios de levantarse y entregar la “provincia de Potosí” a los ingleses. AGI, en el expediente de méritos de Diego Trejo, Chantre de la Catedral de La Plata.

Don Juan Collqui el Mozo natural de los Quillacas es capitán de los asanaques y quillacas, del partido de Urcusuyu de esta provincia de los Charcas. Ha oído gramática en el colegio de la Compañía de Jesús y anda vestido a nuestro modo, con mucha seda (Capoche 1959[1585]:137)²⁰

En consecuencia presentaron sus probanzas de méritos solicitando mercedes de la Corona tales como hábito de Santiago y escudo de armas. Don Juan Ayaviri en su probanza de 1592 presenta como testigo al jesuita Diego Torres Rubio que sostiene que:

Por mandato del dicho su padre frecuentaba el estudio de la lengua latina en la dicha casa de la Compañía del nombre de Jesús y allí supo como había mucho tiempo que frecuentaba el dicho estudio ...y allí fue el dicho don Juan enseñado y aprovechado en la latinidad, doctrina, crianza, virtud y buenas costumbres de que era y es dotado (Memorial de Charcas transcrito por Margarita Suárez 1986:37)

Esta educación permitió que un grupo de ellos se instruyera en la cultura española y tuvieran la capacidad real de ser mediadores entre las dos culturas, la andina y la hispana. En muchos casos, la elegancia en su vestir y sus amplios conocimientos fueron motivo de comentario entre los cronistas

... don Juan [Ayaviri] a la usanza española es a tratado y trata su persona a mucha costa, gala y policía trayendo mulas y caballos, esclavos, criados y en su mesa con mucha puntualidad bajillas de plata y trato honroso y de lustre, teniendo de ordinario a su costa muchos soldados que con él comen como lo hacía el dicho don Fernando, su padre (Ibíd.:30)

3.3. Los Incas en Potosí, pallas y yanaconas

La presencia inca en Potosí es un poco más difícil de explicar que de las autoridades étnicas. Parece que su participación en la vida de la Villa fue muy fuerte a poco de consolidada la conquista, en las minas de Porco donde se exigía su representación para dar cierta continuidad a la producción de plata, esta situación se habría trasladado pronto a Potosí.

²⁰ El subrayado es nuestro. La forma en que Capoche se refiere a este colegio nos hace pensar en un modo familiar al colegio que para 1585 habría en Potosí. Se entiende que los pacajes fueran al Cuzco que les quedaba más cerca, en cambio Potosí estaba en el ámbito de los quillacas y charcas.

Creemos que hubo tres grupos de incas diferenciados en la Villa: en primer lugar un grupo de incas nobles – o sus representantes - que llegó a la Villa, como el caso de un nieto de Wayna Capac, hijo de Paullu Inca, llamado don Carlos Inca, quien figura como “*dueño*” de yanaconas huayradores en el padrón elaborado de 1575²¹. La relación de don Carlos con Potosí data de muy temprano, en 1549, se encuentra en los Registros de Escrituras de La Plata un “*poder otorgado por fray Juan Solano, obispo del Cuzco, en nombre de don Carlos y don Felipe, hijos de Paullu Inca... como su tutor y curador*” para la confirmación de su encomienda en los indios Canas, Yabre, Mochinas²². Esta confirmación en la Audiencia de La Plata, seguramente tenía por finalidad permitir el trabajo de su gente en las minas potosinas, es decir participar de la producción minera, como le correspondía a un Inca.

Esto prueba los intereses de un grupo distinguido de descendientes de incas en la Villa Imperial. El origen de este grupo no era solamente cuzqueño sino también de Copacabana. Hay evidencia de nobles incas en la parroquia de San Pablo: los Cáceres Virchocha Inga en 1610 y 1622 (ANB EP 23 año 1610, f. 213, AHP EN 34 f. 789), lo mismo que Bautista Sinchi Atauchi también de Copacabana que vivía en la misma parroquia (AHP EN 324 f. 1085).

Su presencia se debe seguramente a una cierta continuidad con la política inca de establecer a miembros de su realeza en los lugares más importantes de su imperio. En el Collasuyu, durante su dominio habían estado por ejemplo en Samaipata, en Cochabamba y en Copacabana, sitios de frontera, de producción agrícola a gran escala y centro ritual, respectivamente. ¿Cómo no iban a estar en Potosí?. Luego será una población oriunda de la Villa cuyo papel es todavía un tema por investigar.

Por otra parte era sumamente importante el grupo femenino, conocido como las *pallas*. Se trata de mujeres de la nobleza incaica; Guaman Poma las nombra en el siguiente orden, primero la Coya, “*la reina*”, luego las ñustas, como las “*princesas*” y finalmente las pallas

²¹ No se tiene evidencia de que Don Carlos Inca viviera en Potosí. Bien pudo tener su yanacona sin su presencia en la Villa Imperial.

²² ANB, RE de La Plata, año 1549. publicado por Helmer 1993:80.

“señoras particulares” (Guaman Poma 1980[1610]: 183); las denomina también “*mujeres nobles galanas*” e hijas de los “*yngas cavalleros*” del Cuzco (Guaman Poma 1980[1610]: 330). En el periodo incaico sus entierros se hacían como correspondía a su calidad²³. Las referencias sobre ellas, insisten en su condición de casadas, a diferencia de las ñustas solteras.

En Potosí, la primera referencia a las pallas se encuentra en Capoche en 1585. El autor las describe como “*hermosas mujeres*” (Capoche 1959 [1585]). En 1600 estaban muy bien ubicadas y asimiladas a la vida urbana, llevando seguramente consigo la experiencia cuzqueña. Al contrario de lo que se podría pensar, no siempre estaban en la Villa acompañando a sus pares varones cuzqueños. A inicios del siglo XVII, según Ocaña las pallas eran mestizas, hijas de india – seguramente cuzqueña – y español. Esto nos hace pensar que su rol en el incario – y que tuvo cierta continuidad colonial - fue la de mujeres preparadas para casarse como parte de arreglos políticos y de alianza con las provincias.

La descripción que hace de ellas Ocaña permite imaginarlas en todo su alcance:

Hay también indias y pallas muy ricas, con quien los soldados están amancebados porque los sustenten. Y de éstas tienen los padres de la Compañía una cofradía del Niño Jesús, tan rica que en el mundo no hay cosa semejante. Y la mañana de Pascua de Resurrección hacen alrededor de la plaza una procesión digna de ver y de mandar a la memoria lo que en ella llevan; lo cual diré aquí como me fuere acordando:

Delante iba un estandarte bordado tan rico que costó diez mil pesos: el indio que lo llevaba iba muy bien vestido, llevaba camiseta de brocado ... Luego [llevaban] una cruz con manga, la mejor de todo Potosí ... Iban por los lados en dos hileras muchas indias, todas en procesión, sin ir varón ninguno en medio, vestidas de muy finas sedas de terciopelo labrados y debajo del azú [acsu] un faldellín mejor que las españolas. Las “líquidas” [llicllas] – que son las que llevan sobre los hombros como mantos – de terciopelos y de damascos; y la ñañaca que es la ropa que llevan sobre la cabeza de lo mismo; los chumbes, que son con que se ciñen el cuerpo, eran de sus lanas de muchos colores, como ellas las usan, muy curiosas. Llevaban todas velas y cirios gruesos encendidos, y como era antes del amanecer, al romper del día, parecían tantas luces en la plaza que la tenían clara como si fuera salido el sol.

²³ “Cuando moría alguna destas pallas o ñustas de cualquiera destas seis casas, la enterraban y a cada una ponían encima de la sepultura la insignia real del inca; hacían grandes bóvedas que cubrían de mantas y muchas joyas de oro y plata. Según Murúa” (Texto Gisbert chullpas de carangas).

... Detrás de todo iban unas andas de plata, todas maravillosamente labradas y dentro el niño Jesús vestido con el traje e indio con yacolla [llacota] que es una camiseta sin mangas ... Y al fin tienen los indios de esta cofradía, que son los más ricos de Potosí, lo mejor de todo el pueblo (Ocaña 1969 [1599-1606]:200)

Agrupadas en una cofradía, las pallas junto con otras indias ricas, hacían ostentación de su riqueza en ocasión de las fiestas religiosas. Estas muestras de status era también una forma de mantener su ascendencia sobre la población indígena que las respetaba como autoridades. Es muy probable que el origen de la riqueza de las pallas viniera de su entrenamiento para realizar negocios. En 1595 María Paco india palla compró 70 carneros de la tierra de algunos jefes de los pacajes para hacer sus transacciones (AHP EN 28 fs 4323). Asimismo en la correspondencia que mantenían el capitán de mita de los lupaca con su administrador en 1639, que veremos con más detalle luego, encontramos que eran varias pallas que se garantizaban entre sí, y manejaban el comercio de bienes en Potosí de bienes tan cotizados como el ají y la coca.

Por otra parte hay una relación entre la élite inca y los yanaconas. Varios de los descendientes de la etnia o la élite inca, se transformaron en yanaconas en Potosí, lo que puede ser que significara una pérdida de status. Aunque la categoría de yanacona en tiempos prehispánicos era ambigua y en el periodo colonial, a pesar de que se remarcó su dependencia respecto de sus amos, también perteneció esta ambigüedad. Por ejemplo en la probanza que hicieron 1642 las descendientes – en realidad los esposos de las descendientes - de Diego Gualpa, el “*descubridor*” del Cerro de Potosí, pedían que se aplique la Provisión Real que les permitía llevar libremente daga y espada, vestir traje de español y no pagar tributos. Sin embargo el capitán de los yanaconas de entonces, Don Pablo Vazquez, dijo “*con todo respeto*” que deben pagarlo puesto que los descendientes de Gualpa, a pesar de llevar el título de “*don*” estaban empadronados y pagaron tasa como indios yanaconas (ABNB/Min-10.4 f. 347).

Sin embargo, los yanaconas urbanos tenían una categoría mayor que los indios del común, los mitayos y mingas, por ejemplo. Algunos de ellos estuvieron tan bien formados que hicieron las veces de “*escribanos yanaconas ladinos*” para los trámites y probanzas en Potosí (Capoche 1959[1585]:151). Las bisnietas del famoso Diego Gualpa, Inés y María

Amanca, ambas nacidas en Potosí, se casaron una de ellas con un maestro barbero natural del Cuzco llamado Diego Quispe Usca Guaman y la otra con Juan Rodríguez, probablemente mestizo, natural de Guamanga que había sido educado en el colegio jesuita del Cuzco (ABNB/Min-10.4). También en otros casos, las hijas de yanaconas parece que en una segunda generación llevaron el título de pallas²⁴.

Justamente en el padrón de yanaconas de la Villa Imperial de 1575, se puede establecer que cuando se reorganiza la sociedad andina en la Villa, aquellos yanaconas de origen cuzqueño fueron elegidos como autoridades del resto de los indios. Lo que muestra la preeminencia de la gente del Cuzco todavía en el último cuarto del siglo XVI y aún hasta mediados del XVII. Este prestigio también está presente en la elección que hizo el famoso cacique quillaca don Juan Colque Guarache que en 1601 estaba casado con Beatriz Sisa Oollo, india natural del Cuzco (AHP EN 32, 1601 f. 2552-2552v). Así también otros caciques como veremos luego.

Es en este Potosí pujante donde participaron los pueblos pastores andinos. Estudiaremos en detalle un par de casos que pueden darnos luces acerca de su forma de inserción en una sociedad urbana y de mercado.

²⁴ ANB, EP 23, Testamento de Marcos Quispi Topo, yanacona [f. 414r-415r], 1575.

3.3.1 Los Yanaconas en Potosí: uno de los sectores más dinámicos



Calle Lanza, Potosí-Bolivia.

Foto Álvaro Balderrama.

Si en un extremo de la sociedad estaban los mitayos y en el otro los azogueros. Los grupos más dinámicos socialmente y más interesantes parecen ser los intermedios. De tal modo que a los yanaconas que se fueron transformando en los artesanos de los siguientes siglos, Escobari los llama el “*sector anunciador de cambios*” (Escobari 2001: 237). En un padrón de yanaconas de 1575, Escobari estableció que para esa fecha habían en Potosí 860 yanaconas que provenían de 60 pueblos distintos. Más tarde Capoché indica que en 1582 habían 980. Posteriormente, la tendencia, será hacia su constante disminución o mejor su transformación hacia otras formas de trabajo manual especializado (Escobari 2001: 208, 236-237).

Cuadro N° 5

Especialización de la mano de obra de yanaconas 1575

Huayradores	536	Sederos	4	Mercaderes	47	Pastores	3
Sastres	24	Herbateros	2	Zapateros	12	Carbonero	1
Azogueros	9	Herrero	1	Chacareros	18	Fundidor	1
Yanaconas	7	Panadero	1	Plateros	4	Pastelero	1
Carpinteros	3	Cazador	1	Silleros	4		

Fuente: Laura Escobari 2001: 240 sobre la base del padrón de yanaconas ACM CR 26
En Escobari 2001.

El padrón de yanaconas de Potosí²⁵ fue llevado adelante por don Alonso de Carvajal como parte de la Visita General ordenada por Toledo. La información que nos brinda acerca de su rol urbano es sumamente importante. La especialización y gran diversidad de orígenes que ya fue remarcada por Escobari (2001), así como la preponderancia de los huayradores entre los oficios. Como el padrón fue realizado parroquia por parroquia, en 14 parroquias potosinas en 1575²⁶, se evidencia que en algunas de ellas, la totalidad de los yanaconas eran huayradores, particularmente en las parroquias que se encontraban más cercanas al Cerro mientras que en parroquias como la de los carangas que se encontraba más bien al norte de la ciudad más cerca de los caminos hacia el altiplano andino, se encontraban yanaconas además de huayradores otros que cumplían labores como la de mercaderes. Por otra parte se evidencia que esta población se encontraba dispersa por todas las parroquias potosinas²⁷. Las parroquias que albergaban a mayor cantidad de yanaconas eran las de San Pedro con 116 casados, 16 solteros más 132 viejos (según las propias categorías del padrón) y la de Santa Bárbara con 108 casados y 21 solteros.

²⁵ Agradecemos a Laura Escobari la posibilidad de revisar una copia de esta revisita.

²⁶ Las parroquias donde se encontraban los yanaconas fueron en el siguiente orden de la visita: San Sebastián, San Pablo, San Francisco, San Cristóbal, Nuestra Señora de la Merced (que no aparece en el plano de los esposos Mesa Gisbert), San Juan, San Pedro, San Agustín, Santiago, Santa Bárbara, San Benito, Nuestra Señora de los Carangas (que luego se llamará San Lorenzo) y San Bernanrdo (Padrón de yanaconas de Potosí, AHP).

²⁷ Es fácil evidenciar que la visita se hizo de Este a Oeste comenzando por la Parroquia de San Sebastián y concluyendo en la de San Bernardo.

Si tomamos como referencia la cantidad de indígenas de cada parroquia que contabiliza Ocaña y dice que la parroquia que menos mitayos tenía eran 900 sin contar mujeres y niños (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 176), tendríamos que en ciertas parroquias los yanaconas llegaban a un 10% de la población indígena.

A pesar de la calidad de los yanaconas como hombres con un oficio urbano especializado, dado el sistema colonial debían servir a un dueño. Aunque solamente en ciertos casos el padrón informa sobre el nombre del amo a quien sirven. La mayoría de ellos estaba sujeto a un “*amo*” y solamente encontraron 23 yanaconas “*que viven por sí sin servir a nadie*”. Entre los dueños de yanaconas notables tenemos al licenciado Polo de Ondegardo, encomenderos como Ortiz de Zárate, otro que parece ser yanacona del yanacona que era capitán de todos ellos, es decir de “*don Alonso Copa, principal de todos los yanconas de esta villa*”, hay también algunas mujeres “*dueñas*” de yanaconas como “*doña Magdalena*”, otros son sacerdotes como el famoso Damián de la Bandera²⁸ y también algún monasterio y finalmente, también tenía dos yanaconas don Carlos Inga, hijo del Paullu Inca²⁹.

Es importante recalcar que los yanaconas, del mismo modo que los ayllus andinos, se reordenaron en la ciudad con los mismos principios, de tal modo que cada parroquia tenía un principal que los representaba y había un capitán de todos ellos. En la elección de estas autoridades indígenas se evidencia el prestigio de los cuzqueños puesto que en la mayoría de los casos eran justamente del Cuzco, mientras que el origen de los yanaconas se cuenta hasta de 60 lugares.

Se puede seguir algo del proceso que siguió este sector de la sociedad con los datos de otro padrón de yanaconas de 1672- 73, es decir casi un siglo más tarde³⁰.

²⁸ Autor de un confesionario para indios.

²⁹ Paullu Inca era hijo de Huayna Capac y hermano de Manco Inca. Mientras el primero colaboró con la entrada de los españoles al Collasuyu donde tenía gran ascendencia, su hermano Manco – tal vez en acuerdo con Paullu – resistía la invasión europea en Vilcabamba.

³⁰ Este documento se encuentra en el Archivo General de la Nación de Lima, Real Hacienda Cajas Reales– Potosí Leg. 1223.

El primer elemento es que se trata ahora de “*yanaconas de Su Majestad*” ya no hay propietarios individuales, y siendo artesanos especializados sirven a distintas instituciones. Los oficios que realizan se han diversificado enormemente y sólo marginalmente aparece un “*oficial fundidor*” que no sabemos si se trata de los antiguos y famosos huayradores del Cuzco del primer padrón. Encontramos sí guitarreros, silleros, carpinteros, sastres, plateros, herreros, barberos, arrieros, pallires, sacristanes, cantores, panaderos, zapateros, bordadores de camisetas, pintores, sastres de hábitos y sederos.

Los registros tienen el siguiente tenor:

Melchor Quispe natural desta villa bautizado en la Parroquia de San Pedro de ella, hijo de Juan Pedro yanacona de Su Majestad ya difunto, es signado al servicio del convento de Santo Domingo y paga de tasa tres pesos al año, es oficial zapatero de edad de veintiséis años, casado con Magdalena Cuz, sin hijos como parece de la partida... (AGN. RH. CR-Potosí Leg. 1223)

Este ejemplo permite hablar de algunos elementos recurrentes. Muchos de los yanaconas son oriundos de la Villa, son a su vez hijos de otros yanaconas y están asignados en varios casos a conventos. Además no se trata de aprendices sino de oficiales de algún oficio. En los casos que no fueran oriundos de Potosí, encontramos que se encuentra la misma gran diversidad de origen de un siglo atrás, solamente que el Cuzco es un caso, más no el más significativo³¹. Sin embargo, el Alcalde Mayor de los yanaconas en 1672 era Miguel Guanchaca, oficial sastre de 30 años, natural de la ciudad del Cuzco, siguiendo la tradición de autoridades cuzqueñas. Un año más tarde este cargo estará en manos de Don Ignacio Quespi Guamantupa también natural de la ciudad del Cuzco; se trata esta vez de un oficial barbero de 40 años. Por debajo de esta autoridad de los yanaconas, cada grupo de yanaconas tenía su alcalde, es el caso de Luis Gualpa, natural de Potosí, alcalde de los indios asignados al servicio del Convento de Santo Domingo; es *palliri* –escogedor de mineral- de 28 años, casado.

³¹ El documento señala como lugares Trujillo, Larecaja, Cochabamba, Cuzco, Tiquipaya, Arequipa, Chuquisaca, Sacaca, Miculpaya, Guamanga, Tarapaya, Chocaya. En otro legajo complementario al padrón “*Legajo de las certificaciones de bautismo dadas por el factor oficial real de Potosí*” de la misma fecha y también referida a los yanaconas figuran muchos otros lugares de origen.

En ciertos casos los empadronados dicen no recordar su origen y que son de padres desconocidos, lo que podría mostrar una forma de evasión de sus lugares originarios.”*Pablo Martínez no se sabe dónde nació ni sabe dónde se bautizó ni sabe quiénes fueron sus padres. Agregase a yanacona de Su Majestad. Forastero oficial sastre de edad de 18”* (Ibíd.)

Otros muestran más bien un origen noble, pero afincado en Potosí, como Juan Quispe, natural de la Villa, hijo de Don Diego Ochara, de Guamanga. También Pascual Alejo, natural de Potosí, hijo de Pedro Inga del Cuzco o Don Juan Cusipaucar que recibe de cada partida de la Casa de la Moneda tres pesos de algunos yanaconas que no pagan tasa. Parecido es el caso de Diego Muroclla natural de la Villa y reservado por viejo, pero casado con Ana Capax Sinchi, de evidente prosapia incaica. Algunos otros parecen ser mestizos por el apellido español o porque se lo indica expresamente, y por tanto no pagan tasa. También hay uno que otro zambo, como Juan Flores hijo de zambo libre. Hay casos en que dos y hasta cuatro hermanos son yanaconas de Su Majestad.

Asimismo se los encuentra adscritos a diversidad de parroquias, como en el primer padrón, pero sirviendo al convento de Santo Domingo, de San Francisco. Otro grupo estaba asignado al servicio de fundición de barras de las Cajas Reales y Casa de la Moneda. En todos estos trabajos reciben un pago por su trabajo: “*Trabaja en la Casa de la Moneda por paga que le hacen de tres reales cada día*”.

Tenemos, entonces, que hacia 1670 la élite inca que estaba afincada en Potosí se había refugiado en el grupo de los yanaconas de Su Majestad manteniendo todavía su ascendencia y prestigio, pero numéricamente parecen ser menos.

4.COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Potosí no debería necesitar comentarios. Su fuerza, la duración de su riqueza y la magnitud de ella fueron suficientes para que se hiciera famosa en el mundo entero. Cómo no iba a marcar a la región donde se desarrolló. Entre la magia y la abundancia así como en el

derroche y el dolor se desarrolló la ciudad- mina- ingenio- casa de la moneda desde el temprano periodo colonia.

Por esto la importancia de Potosí para los pueblos pastores que lo circundan y los que estaban obligados a participar de la mita. Toda la sociedad andina se acomodó a Potosí y Potosí a ella. Pero lo que nos interesa particularmente es resaltar que allí se construyeron núcleos de la élite de la sociedad indígena y allí funcionaron los nexos con el “mundo de afuera”.

Por esto hemos enfatizado en tres aspectos, la mita en Potosí, la función económica y la presencia de la élite indígena. Los dos primeros temas muy conocidos y el tercero bastante menos. Este contexto era necesario para entender los siguientes dos capítulos que se refieren a la forma en que ciertos pueblos pastores se insertaron en la economía potosina.

CAPÍTULO VI

LOS CACIQUES CARAVANEROS Y COMERCIANTES

1. INTRODUCCIÓN

Un trabajo que intente conocer las “estrategias pastoriles de inserción en un sistema mercantil” estaría absolutamente incompleto si no se tomara en cuenta a los caciques comerciantes andinos. Sobre ellos, en el periodo colonial, existen varios estudios con diversos enfoques. Quizás sea necesario enfatizar que la mayoría, sino todos los caciques comerciantes, provenían de sociedades cuya base económica era el pastoreo. Tal el caso que hemos elegido para este acápite. Inicialmente Silvia Rivera y Roberto Choque escribieron sobre dos caciques comerciantes de la región de Pacajes. Rivera se ocupó de Don Gabriel Fernandez Guarachi de Jesús de Machaca y Roberto Choque de Pedro Chipana de Calamarca. Ambos autores publicaron en 1978 en la *Revista Avances* de La Paz. Más adelante Choque, siguió con el tema en varios artículos o parte de su libro sobre Jesús de Machaca. (Choque 1987, 2003)¹.

Tomamos como ejemplo el caso de Don Diego Chambilla, cacique de Pomata y Chucuito, utilizando para el caso un extenso documento del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia

¹ Ver también primer capítulo de balance bibliográfico

(ABNB Minas 730)² complementando con los otros casos conocidos. A partir del estudio de su estrategia mercantil queremos poner en discusión una suerte de modelo cacical o comunal andino. Para ello tomaremos además dos propuestas, la de Tristan Platt (1978,1982) y la de Rossana Barragán (1985).

Es interesante anotar que no se trata ya de discutir si la sociedad indígena participó o no en el mercado, sino comprender cómo es que este mercado se constituyó en parte del modelo económico indígena. Hasta mediados de los años 80 la tendencia preponderante era suponer que el mercado era un elemento desestructurador de la sociedad indígena. Luego se analizó *“Participación indígena en los mercados surandinos”*, como reza el título publicado por Harris³. Hoy se da por establecida esta participación por lo que nuestro aporte pretende señalar algunos elementos de ésta no sólo “participación”, sino construcción de un modelo económico. Queremos, entonces, presentar una propuesta del funcionamiento o una suerte de tipología de la articulación de dos lógicas económicas en el periodo colonial, proponiendo de entrada que se constituyó principalmente en el curso del S. XVII y estuvo fuertemente ligado a Potosí.

2. LOS LUPACA Y LA ECONOMÍA PASTORIL

Podemos utilizar la rica y temprana información que se encuentra en la visita de Chucuito para explicar ciertas bases del funcionamiento económico interno de los lupacas. Nos parece importante tomar como tema articulador el tributo, o mejor dicho la organización del trabajo para el tributo, para entender luego cómo funcionó la empresa comercial de los caciques⁴. Pero antes debemos hacer un repaso a las características del tributo indígena en los tempranos tiempos de la colonia.

² Don Diego Cacique enterador de la mita de Chucuito del pueblo de Pomata sobre las cuentas de sus bienes administrados en Potosí a cuyo cargo había quedado Pedro Mateos.

Un trabajo inicial sobre este documento fue publicado por John Murra en 1978 en la Revista Historia y Cultura No.3 de La Paz, titulado “La correspondencia entre un “capitán de mita” y su apoderado en Potosí.

³ Harris, Olivia et al. 1987

⁴ Para la información temprana seguiremos a Polo de Ondegardo en su trabajo *“De los notables daños de no guardar a los indios sus fueron”* escrito en 1571 donde muestra su conocimiento del mundo pastoril, por su parte, para el detalle interno, utilizaremos la *“Visita de Chucuito”* de 1567.

Una de las características de las sociedades pastoriles es su funcionamiento asociado, de manera que mediante la organización comunal y en dependencia de las autoridades étnicas se aseguraba la subsistencia. Cuando argumenta Polo acerca de la inconveniencia de “*no guardar a los indios sus fueros*”, es decir su sistema de organización comunal, nos da una lección de este su funcionamiento. Según los detalles que brinda se trata de un sistema organizado por las autoridades y registrado minuciosamente en los quipus (Polo [1571] 1990: 110).

En cuanto a las referencias que reunimos del tributo que daban los lupacas al Inca, nos parece importante explicar que, al parecer, el sistema de mitas estaba destinado al trabajo para el Inca, mientras que el trabajo para el cacique y eventualmente para la comunidad era realizado por todos en conjunto y no solamente por turnos⁵. Cada provincia debía dar su aporte al estado conforme a la calidad de la tierra y cada una sabía la cantidad que le tocaba llevar de cualquier producto. Lo mismo ocurría con el transporte conforme a la cantidad de ganado y con el mismo orden, de este modo se sabía lo que había que sacar de los depósitos para mandar al Inca (Ibíd: 122). Guarda del ganado, de los depósitos, su registro en quipus y el transporte, eran las principales funciones de las autoridades en el plano administrativo, seguramente tanto para el Estado como para la comunidad.

En todos los ejemplos que brinda Polo, se observa un sentido de equidad que era lo que orientaba toda la organización, esto unido a tres principios. 1) No hubo una tasa fija, sino que podía variar de año en año 2) el tributo no se daba de los bienes propios sino de la autoridad a no ser excepcionalmente y 3) se realizaba por turnos en el caso del Estado.

Por su parte, el sistema de repartir lo que a cada cual le tocaba en el trabajo era sumamente complicado. Este sistema de profunda antigüedad en el tiempo tomaba en cuenta la capacidad económica y de trabajo de cada unidad familiar. Polo explica algunos detalles de

⁵ “...la gente común nunca tenía cuenta cuándo le cabía el trabajo, ni ahora trata de esto ninguno de ellos, sino que los mandones tenían, ... ***cada uno cree que le cabe o que ha venido su mita*** – como ellos dicen- y sin replicar van a hacerlo ... entendiendo que siempre la comunidad andaba ocupada en unas cosas y en otras ... ***porque en cosa de comunidad no había cuenta, sino que todos acudían a los que se llamaban en el pueblo sin faltar ninguno, como no fuese viejo o enfermo*** ...” (Polo[1571] 1990: 118-119 el subrayado es nuestro).

conocimiento interno que entraban en consideración para establecer la cuota que a cada unidad familiar le tocaba en el tributo:

“los repartidores a quien se comete, sin preguntarlo a nadie, consideran y tienen atención a cosas que imposible venir a noticia de ningún forastero aunque estuviere allí dos años porque tiene atención a que el año pasado uno moró en casa de alquiler y al presente la tiene propia, y que el otro no tiene costa con un majuelo que al presente ya es viña y coge vino de él y que el otro año no tenía gallinas y que este las tiene y huevos que vender, o que ha criado un puerco que vale ocho o nueve ducados o que encerró paja o que le parió la yegua o que heredó alguna tierra o que se casó segunda vez con quien tiene hacienda.” (Ibíd.)

El ejemplo del Repartimiento de Paria es elocuente; tenía tres parcialidades, urus - pescadores, casayas - pastores y soras - agricultores. Para dividir los 11.000 pesos que les asignaron como tributo se juntaron alrededor de 30 indios principales y quipucamayos o marcamacamayos “ *puestos que dan sus voces con sus piedras y machices⁶ lafrisoles puestos en el suelo con que hacen sus cuentas por la orden acostumbrada*”. Y al cabo de tres horas, delante del licenciado Polo, supieron lo que le tocaba a cada uno. Y de los 11.000 pesos a todos los pescadores les cupieron solamente 2.000 siendo que formaban más de la mitad de la población. El resto lo repartieron entre soras y casayas, pero no de manera igualitaria. Cuando Polo averiguó la diferencia, le explicaron que se consideraba que los urus no podían ir a Potosí para buscar el dinero, además que en tiempo del Inca los urus nunca entraron en contribución de ningún género (Polo [1571] 1990: 151). Es decir en el sentido de equidad y de articular las diferencias, entraba también en juego la tradición⁷.

Todo el detalle de la distribución del trabajo al interior de cada parcialidad “*lo sabían sus mandones*” y solamente la sobrevivencia estaba a cargo de cada unidad familiar, esto es la construcción de sus casas, elaboración de su ropa, calzados y herramientas. El papel de las mujeres en este contexto estaba ligado sobre todo al mundo comunal, interno, mientras que el tributo para el Inca – o el mundo de afuera – parece que estuviera en manos masculinas. Esto entendemos cuando Polo sostiene que

⁶ Dice la nota de la edición que son piedras utilizadas como rudimentarias equivalencias de peso que el encomendero entregaba a los caciques para la recaudación del tributo en especies (Polo [1571] 1990: 151).

⁷ En el tributo pretoledado, según parece, hubo participación de las autoridades indígenas para ajustarlo.

*“... entiendo que la comunidad estaba siempre ocupada en unas cosas y en otras fuera del tiempo que se les daba para hacer sus sementeras y tejer sus ropas, aunque en esto último, por la mayor parte **lo hacían las mujeres** dígoles por que los más afirman que a esto no se tenía consideración ni ellas **por esta razón nunca trabajaban con la comunidad**, bien entenderá cuan poco les hacía el caso que les cupiese tejer, si el tiempo que lo hacían no estaban obligados a lo demás ...”* (Polo[1571] 1990:119).

De modo que el paso de un estilo de vida basado en la colaboración mutua y organizada por las autoridades, se enfrentó con otra que dependía más fuertemente de la iniciativa personal. Por esto los cronistas, y Polo con ellos, afirmaron que – por lo menos en la primera etapa del periodo colonial - los indígenas se procuraban apenas lo indispensable como si los excedentes, por principio, debían ser para las autoridades⁸. Según la explicación de Polo, el sistema que pretendía pedir tributo de manera individual e igual para todos⁹ afectaba a los más pobres, a los que no tenían iniciativa, no tenían familia que les ayudase o finalmente a aquellos cuya “ *única hacienda es su trabajo*” (Polo[1571] 1990: 169). Pero también beneficiaba a una élite, pues la fórmula comunitaria dependía de las autoridades que muy bien pudieron manipular en su beneficio, como luego se mostró bajo el sistema colonial. La organización comunal permitía tener ganado en común y cuidarlo en decenas de sitios diferentes, lo cual para una familia sola sería imposible (Polo[1571] 1990: 148).

Pero, creemos que para la gente del común el beneficio que sacaban los caciques del sistema comunal era menos importante que la garantía de su sobrevivencia. Quizás por esto acudían al servicio del cacique cuando se les solicitara aún con excesos sin protestar, tampoco reclamaban porque a ello iba la comunidad en su conjunto, lo mismo cuando hacían las chacaras para las mujeres secundarias de los caciques. Finalmente cumplían con el cacique cuidando el ganado de la comunidad y de los que antes tenían para el sol, el Inca, huacas y adoratorios.

⁸ “... queda muy claro los que algunos dudan, que sea la causa de ser estos indios tan descuidados en adquirir y tener hacienda propia fuera de los principales, en grado tanto ... que no se acuerdan de hacer un vestido ... y si no es el principal que está hecho a mandar, muy pocos hallarán que tengan dos entre la gente común” (Polo[1571] 1990 : 119)

⁹ Sería un agravio si un indio tiene diez carneros y otro ninguno y también si una parcialidad tiene una mina que le permite pagar el tributo sería injusto para los que no están yendo a trabajar en ella (Polo [1571] 1990:147).

... y aun sin esto hay ovejeros antiguos y son reservados de tasa y no se pueden visitar libremente, se sirven de ello los caciques donde los hay y alquilan lo que les parece y aun deben vender algo y en caso que algunas veces los principales murmuran de estos, no le van a la mano ni en su presencia se habla de ellos y aun en estas provincias de Chucuito de estos se han dado excesivas dotes los unos a otros por que lo han aprendido de nosotros, que antes no se usaba entre ellos. Y si el cacique pide veinte indios para negocio propio y aun para alquilarlos también los distribuyen entre sí y sin contradicción (Polo [1571] 1990: 162).

Sabemos que con el correr del tiempo, la propia legislación española abrió las posibilidades para el reclamo de las comunidades contra sus caciques. Son numerosos los expedientes donde se presentaron quejas al respecto¹⁰, pero corresponden a un periodo más tardío. Mientras tanto la autoridad del cacique estaba sin cuestionamiento en las primera décadas de la colonia, creemos que incluso hasta las primeras décadas del siglo XVII.

2.1. El tributo a Cari y Cusi según Garci Diez

La detallada información que brinda la visita de 1567 hecha por Garci Diez de San Miguel permite conocer con detalle la movilización de la mano de obra como forma de tributo a los caciques de Hanansaya y Urinsaya. Esta información es la base indispensable para entender la futura articulación de la economía étnica con la mercantil para construir lo que se puede llamar sistema cacical.

El siguiente cuadro muestra cómo cada cabecera entregaba tributo a los caciques principales, Cari y Cusi, según los rubros consignados seguramente en un quipu. Luego elaboramos un cuadro reuniendo todas las cabeceras de acuerdo a las categorías internas, pero poniendo por separado el de “pastores” aunque están incluidos en la de “yanaconas”.

¹⁰ Como ejemplo señalamos los siguientes casos: en el testamento de Fernández Guarachi en 1673 “... por cuya causa algunos del dicho mi pueblo mal aconsejados y persuadidos de algunas personas que se han querido mostrar enemigos míos, sin haberles dado ocasión de queja ni motivo de sentimiento me han puesto pleito y capítulos de demanda...” (BCUMSA Col. R. Gutiérrez No. 2216). Felipe Bernabé Alcalde de la Estancia Cari Cari, indio natural de Toledo en autos contra Ascencio Aribiri por haberle quitado el bastón de Alcalde en la Fiesta de Santa Cruz (AJP N° 120 E.2 Año 1773). Pedro Quispe y Joseph Colque indios principales de San Agustín de Toledo de la parcialidad de Urinsaya del Ayllu Pomarasa en autos contra los Gobernadores Don Nicolás Hilari y Don Ignacio Alfonso por los graves agravios y excesos que hacen en contra de ellos y los otros indios (AJP N° 120 E.4 año 1719).

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Cuadro N° 6

TRIBUTOS A CARI Y CUSI - 1567

Cabecera Tributos		Chucuito	Acora	Ilave	Yungu- yo	Juli	Pomata	Zepita
Agricultura	C A R I	100 topos de papa, quinua y cañahua y otros años 60 topos. 16 indios y 8 indias para barbechar en un día un topo. 5 indios y 10 indias para sembrar en un día un topo. 2 veces diez indias para limpiar. 15 indios <i>de servicio</i> para sus chacras en Chucuito	20 topos Además Yunguyo un indio para guarda de sus chacras Acora e Ilave 3 indios cada uno			20 topos Además Zepita un indio para guarda de sus chacras y ahora no le hacen aunque la tierra está ahí		
	C U S I Q U E	50 topos de sementera. El cacique da la semilla 12 indios y 6 indias para barbechar. 4 indios y 7 indias para sembrar. 10 indios para limpiar 7 indios <i>que le sirven</i> que guardan sus chacras. 4 <i>indios que le sirven</i> guardan chacras en otras partes	Para 5 topos le dan 7 indios	Para 2 topos de tierra 3 indios	Para 7 topos le dan 11 indios	Para 6 topos le dan 7 indios	Para 10 topos le dan 10 indios	Para 7 topos le dan 11 indios
Transporte	E S A R I	40 o 50 cada año para que vayan con carneros del cacique a traer maíz a Sama, Moquegua, Capinota, Larecaja y al Cuzco por coca. Reciben lana para que ellos rescaten para ellos Algunos van a Yungas. No se sirve más de ellos sino para el camino. Tardan 2 y 3 meses					Algunos <i>indios de servicio</i> que le dio el Inca envía a Yungas por maíz y otras cosas	
	C U S I							

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Tejido de ropa de auasca y de cumbi	C	C A R I	Los sujetos a él cada año 5 piezas. El cacique da la lana	Unas veces les dan 1, 2, 6 o 7 vestidos según su voluntad y para esto el cacique no les da lana Cuando necesita ropa de cumbi “ruega” a los caciques y éstos le dan					
		C U S I	12 piezas de ropa, la mitad de cumbi y la mitad de auasca. El cacique da la lana	Algunos años 1 pieza de cumbi y 2 de auasca de su voluntad	Algunos años 4 piezas la mitad de cumbi y la mitad de auasca	3 ropas de cumbi y auasca de su voluntad sin que de la lana	6 piezas de ropa de cumbi y auasca, el cacique no les da lana	3 o 4 ropas de cumbi y auasca por mitad, algunos años de su voluntad	3 piezas de ropa de cumbi y auasca a voluntad sin que les de lana
Pastores	C A C I A R Q I U E S I	A C I A R Q I U E S I	10 <i>de servicio</i> para pastores Otros 20 además de los declarados				Los incas dieron a sus antepasados 10 <i>indios de servicio</i> en la puna, ahora serán 60 con su familia. Otros 9 <i>indios de servicio</i> que guardan ganado. Y otros 2 indios más		No le han querido dar
		C U S I	17 <i>indios que le sirven</i> le guardan el ganado que tiene en la puna de ovejas de la tierra						

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Mitmas	C	25 indios <i>de servicio</i>	3 indios	3 indios	1 indio para sus chacras			
	A R I	en Moquegua para labranza “de sus chacras de maíz que allí tiene”						
Otros tributos	C U S I	22 Indios distribuidos de la siguiente manera: 12 en Moquegua que le benefician 9 topos de maíz y les da carneros y costales para traer estiércol para el beneficio del maíz 3 en Sama que le siembran maíz 3 en Larecaja que le siembran maíz 2 indios en Yungas de Chicaloma le cogen cada año 3 o 4 cestos de coca 2 indios de los chinchaysuyus mitimaes de Juli que están en Moquegua para sus chacras que tiene allí						
	C A R I	10 <i>indios de servicio</i> que le sirven de despenseros, para hacer ropa y guardar su casa. 2 indios de servicio le traen yerba y leña Pescado y huevos						
	C U S I	2 <i>indios que le sirven</i> le guardan la casa 2 indios que le traen leña y yerva, huevos y pescado						

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Cuadro N° 7

TRIBUTOS A CARI Y CUSI-1567 RESUMEN

TRIBUTO CACIQUE	“Sus sujetos” Trabajo en comunidad	“indios que le sirven” Yanaconas	Mitimaes	Mitayos*****	Pastores** *
CARI/Hanan	140 topos 100 los de Chucuito y 40 los de Acora y Zepita 8.260 trabajador/día* Mas 8 trabajadores otras cabeceras	129	25 en Moquegua	5 piezas de ropa en Chucuito Otras cabeceras a voluntad 50 indios para el trajín por 2 o 3 meses	101
CUSI/Urin	50 topos 1950 trabajador/día ** 49 trabajadores entre el resto de las cabeceras	30****	22 distribuidos en Moquegua, Sama, Larecaja y Chicanoma	12 piezas de ropa en Chucuito Otras cabeceras a voluntad No menciona indios para el trajín	17

*Para este cálculo hemos tomado los datos por el mismo Martín Cari, es decir 24 trabajadores para un topo/día para el barbecho. 15 trabajadores para 1 topo/día para sembrar y 20 para limpiar por dos veces. Estos 59 trabajadores hemos multiplicado por los 140 topos que indica. No tomamos en cuenta los 15 indios de servicio para sus chacras porque pensamos que se trata de yanaconas con otra forma de trabajo, quizás de supervisión.

** Para Cusi suman 39 trabajadores en las chacras en el barbecho, siembra y limpieza multiplicado con 50 topos. No sabemos la causa por la cual Cari calcula 59 indios para el trabajo de cada topo/día y Cusi solamente 39.

***Estos pastores están ya incluidos en la categoría de yanaconas, los hemos tomado por separado para resaltarlos por la importancia para nuestro tema.

**** Coincide con los 30 indios que declaran los principales de urinsaya, p. 20

***** Hemos denominado arbitrariamente mita, porque seguramente se organizaba por turnos, pero creemos que no se aplica al tipo de organización que conocemos como mita y estaba destinada a servicios al Estado.

Comentarios a los cuadros

Comentando los cuadros, observamos en primer lugar que una enorme cantidad de mano de obra se moviliza en conjunto pero solamente para determinados trabajos: en las **chacras** que los caciques tenían en la puna para el cultivo de papa, quinua y cañahua. 8.260 trabajadores/día para Cari y 1.950 trabajadores/día para Cusi en las tierras altas. Es decir que Cusi recibe algo menos del 25% (24.17%) de la mano de obra comunal. Este trabajo se hacía en algunos días señalados según el ciclo del trabajo agrícola y la distribución geográfica de las tierras; unos barbechaban, otros sembraban y otros limpiaban. Aunque los caciques no mencionan la cosecha ni el traslado a los depósitos comunales, en la declaración de los principales de Hanansaya de Acora se lee que en sus chacras le hacen todo “cogen, limpian y le ponen en su casa” (Diez de San Miguel: [1567] 1964: 94). Este es el conocido trabajo en comunidad en las “jaimas” que tenía un alto contenido festivo e incluso ritual. Seguramente se trata del trabajo en comunidad que explica Polo cuando indica que van todos sin que falte ninguno. Además de estos agricultores los caciques declaran tener 47 mitimaes en los valles que cultivan aproximadamente 38 topos de maíz y alguna coca. Por último había 200 indios yungas registrados como parte de los lupaca en Sama, según el último quipu incaico (Diez de San Miguel: [1567] 1964: 66). La pregunta es si esta cantidad de tierra era suficiente para que se hable de una autosuficiencia lupaca o si pudiese ser la base para justificar un intercambio.

La diferencia entre Cari de Hanansaya y Cusi de Urinsaya es notable, pero no tan marcada como en otras actividades. Por la cantidad de mano de obra movilizada para esta actividad se puede cuestionar hasta qué punto hablamos de una sociedad pastoril, pero por ahora, tengamos en cuenta solamente que el trabajo en las chacras constituye un trabajo eventual aunque de alta significación para la cohesión comunal.

La cantidad de **yanaconas** que recibe cada uno de los caciques también es muy distinta, 129 para Cari (hemos descontado los 25 mitimaes que están en Moquegua) y 30 para Cusi.

Nuevamente tenemos que se trata de aproximadamente 25% (23.25%). Murra (1964¹¹) sostiene que la *Visita* muestra que la función básica de los *yanas* era el pastoreo. Indica, además, que Cusi de Urinsaya tenía más ganado puesto que le entregaban 17 pastores cada año frente a los 10 que cada año recibía Cari de Hanansaya. Nosotros hemos podido comprobar lo contrario haciendo un cálculo detallado de la mano de obra de cada uno de los caciques como se observa en los cuadros que comentamos. La diferencia de estos 7 pastores entre uno y otro se debe a que las autoridades recibían un pastor por cada ayllu. Hanansaya tenía solamente 10 y Urinsaya 17¹². Pero Cari recibe pastores de otras fuentes más: 20 de los cuales no declaran su origen y el resto antiguos yanaconas que había heredado de sus antepasados, todos ellos ubicados en Juli¹³. En compensación con esta imagen menos ganadera de Urinsaya, tenemos que el ayllu Choquela de cazadores, era parte de esta parcialidad. Además si hacemos una suma a manera de comprobación de la cantidad de ganado que tenían los “indios ricos”, por ejemplo de la parcialidad de Hanansaya de Chucuito frente a la de Urinsaya de la misma cabecera, tenemos que la primera a pesar de tener solamente 10 ayllus tenía 14.605 cabezas y la segunda con 17 ayllus tenía 12.626¹⁴.

En cambio en los **mitimaes** hay una cierta equidad, Cari tiene 25 y Cusi 22, solamente 3 menos y distribuidos en muchas más regiones. Hay que subrayar que el documento es claro en señalar que solamente los caciques tenían estas tierras, aunque no se debe descartar que los “indios ricos” pudieran también tener acceso a ellas o que realizaban intercambios. Es cierto que hubo mitimaes en Larecaja, que provenían de todos los pueblos de la “provincia” lupaca, que no figuran en el tributo a los caciques, y es posible que sean la muestra del

¹¹ Murra, J. “Una apreciación etnológica de la Visita” En: Volumen de la *Visita hecha a la provincia....* (1964)

¹² Estamos seguros que, como en otra información dada en la visita, los datos de los tributos que recibían los caciques eran sacados de los quipus correspondientes. Estos datos concretamente pensamos corresponde a una de las formas de tener acceso a pastores y tendría una categoría en el quipu. Como toda la información está desagregada de esta manera, termina por confundir si no se la agrupa. Fue probablemente una estrategia de los caciques para decir y no decir a los visitantes.

¹³ El pueblo de Juli es el más complejo de los siete pueblos lupacas. Allí se encuentran tres parcialidades, además de Hanansaya y Urinsaya, está Ayanca. Por otra parte se encuentran mitimaes chinchasuyus “que son mitimaes puestos allí por el ynga” que suman 153, casi la misma cantidad de los urus que eran 158, según el último quipu que se hizo en tiempo del ynga (p.64-65). Podríamos suponer que tanto estos mitmas como los yanac pastores a los que accede Cari, son consecuencia de conquista la conquista inca en la región.

¹⁴ Es cierto que Garci Diez no acepta los datos de este registro por ser poco fieles a la realidad, pero quizás podemos verlos como una tendencia más que datos exactos.

acceso de los otros pueblos a distintas ecologías. También en Capinota “*hay tres poblezueros de indios pequeños*”, siendo uno de ellos –Chicanuma - de coca, que trabajan en las chacras de los caciques donde los ayllus de donde provienen reponen a los indios que mueren frecuentemente por el clima malsano. En Moquegua, donde recogen algún maíz, tienen que hacerlo utilizando importantes cantidades de guano que llevan de 20 leguas de allí de “*unas islas que está dentro de la mar*” y a causa de esto y de tener muy poco ganado son “*indios pobres*”, por último los indios de Sama “*son yungas e indios mitimaes puestos por el ynga y tienen algún ganado que les llevan los de la sierra en rescate de las dichas comidas*” (Diez de San Miguel: [1567] 1964 :241-250).

Hemos denominado, tal vez arbitrariamente, **mita** la forma de organizar el tributo en tejido, pensando en el sistema por turnos que funcionaba en otros casos. En este caso ocurre lo contrario, que en el pastoreo. Cusi recibía 12 piezas y Cari solamente 5, suponemos, por cada unidad doméstica.

En cambio para los **trajines**, Cari tenía 50 indios y Cusi ninguno que él declare. Esta situación llama la atención. No sabemos si se trata de una deformación colonial, habiendo pasado algunos privilegios del Inca al cacique. Lo cierto es que si calculamos los tres meses de trajín por 50 indios, tenemos 4.500 trabajador/día. Si a esto unimos los pastores encargados al pastoreo a tiempo completo (101 para Cari y 17 para Cusi) que se encuentran registrados entre los “indios de servicio”, tenemos que la mayoría de la mano de obra se encuentra destinada a tareas relacionadas con el ganado. Más aún si contamos el tejido como relacionado con la economía pastoril. Entonces, estamos hablando de los lupaca con una economía pastoril. Estos datos estadísticos se corroboran tanto con el famoso padrón de los “mil indios ricos” realizado en 1574 donde se evidencia que la riqueza de la región era ganadera, riqueza que no estaba solamente en manos de la familia de los caciques, sino en una élite distribuida por todos los ayllus como muestra este padrón.

La enorme diferencia que se encuentra entre los pastores que sirven a uno y otro cacique, unida a la diferencia en indios de trajín que está a cargo de Cari exclusivamente muestra que, si estos datos son correctos, el control de la economía pastoril estaba en manos del

cacique de Hanansaya. Parecería que esta situación tenía origen prehispánico y se proyectará a la economía de mercado potosina.

Podemos intentar, asimismo, algunas reflexiones acerca de la división sexual del trabajo. En el pastoreo y en la agricultura existe una cierta colaboración entre hombres y mujeres: ambos barbechan y siembran por un lado y son unidades familiares, con “*mujeres y muchachos*” como dice la Visita, que cuidan el ganado, por el otro. Pero en las otras actividades, tejido y transporte, la separación es más tajante. Las mujeres son las tejedoras de la ropa de *auasca* y los hombres de *cumbi*. Por otra parte, son ellos los que hacen los largos viajes con las recuas de llamas por lo menos ellos son contabilizados como los tributarios en este rubro.

Finalmente, quizás la mejor muestra de esta economía pastoril se encuentra en las preguntas que hacen Cari y Cusi a los testigos acerca de la calidad de su tierra:

... si saben etc. que por ser esta dicha provincia como es tan estéril y más que otra ninguna de todos estos Reinos a esta causa los naturales de ella andan siempre muy ocupados en traer como lo van a traer los mantenimientos lejos de esta provincia y si no lo fuesen a traer de fuera parte no se podrían sustentar los naturales de ella aunque el año acuda prósperamente”

“ si saben etc. que si no fuese por los ganados que tienen algunos de los naturales de esta dicha provincia con que van a comprar los mantenimientos muy lejos de esta dicha provincia, que esta dicha provincia sería inhabitable por su esterilidad y que mediante los dichos ganados está poblada y se sustentan los dichos naturales de ella (Diez de San Miguel [1567] 1964:147-148).

2.2. Los lupaca en el mercado potosino

Ni la participación mercantil ni la estrecha relación de los lupaca con Potosí debería llamarnos la atención. En la visita de Chucuito se deja establecido que antes de 1570 los lupaca, enviaban 500 trabajadores a las minas con la finalidad de cubrir el tributo que debían a la Corona antes de la mita establecida por Toledo.

Las labores que realizan los lupaca en Potosí, datan del comienzo mismo de las labores mineras. Según Bakewell, en un juicio del año 1545 un contingente de trabajadores lupaca

había ido a Potosí bajo el control de la Corona. Y a fines de la década de 1550 se sabe que los lupacas realizaban el transporte de madera y carbón, venta de carne, construcción de murallas y casas y la elaboración de velas y chicha (Bakewell 1989:69). Siguiendo su tradición de llameros que hacían viajes de intercambio a distintas ecologías, encontraron en Potosí un espacio ideal. Se trata, por tanto, de una incorporación muy temprana a un sistema mercantil favorecido por Potosí.

Hemos leído esta actitud como una lógica con raíces en el periodo precolonial que organizaba el pago del tributo mediante el uso de la fuerza de trabajo en espacios considerados del Inca: sus tierras, sus ganados, sus construcciones, etc. En tiempos coloniales Potosí, como la mina del nuevo soberano, sustituyó las posesiones del Inca. La investigación de Platt y Quisbert sobre el “descubrimiento” de Potosí, explica el papel que jugó la mina como un elemento para negociar con el bando realista en el periodo de las guerras civiles, entregando al Rey la portentosa mina que había sido del Inca (Platt y Quisbert 2006)¹⁵.

Probablemente esto permitió justificar la mita a las minas sin problemas. Pero como Potosí no era solamente la mina sino el mercado nacido al calor de su explotación se construyó un espacio urbano sin precedentes en la historia andina. Este mercado potosino, entonces, no era un lugar muy claramente definido. No era del Rey propiamente pero al mismo tiempo era un espacio ajeno a la comunidad. Pensamos que esta última cualidad fue la que orientó la manera que fue percibido por los lupaca, y seguramente los demás indígenas, y en consecuencia así fue utilizado. De este modo no solamente trabajadores mineros sino comerciantes de todo el virreinato peruano pronto llegaron al todavía asiento minero de Potosí. Recordemos el asombro de Cieza de León tan pronto como 1549 cuando habla del portentoso tianguis potosino.

Nos parece importante anotar estas continuidades y recreaciones porque permite una lectura de la historia un poco más fluida entre el periodo prehispánico y el colonial. Sin negar el

¹⁵ Agradezco a los autores el haberme permitido conocer (nov. 2006) su versión inédita titulada “Sobre las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo”. Una versión previa fue presentada en el coloquio sobre minería colonial en Sucre en junio 2006.

tremendo choque que significó la conquista española, estos procesos muestran a una sociedad indígena no apabullada sino vigorosa y creativa, y un periodo colonial más allá de la sola resistencia¹⁶.

3. LOS CACIQUES COEMERCIANTES EN EL SIGLO XVII

En 1629 se suscitó en la Villa Imperial un pleito por los bienes del cacique don Diego Chambilla de Pomata que administraba en esa villa Pedro Mateos¹⁷. El problema surgió a raíz de la muerte del primero y de las cuentas pendientes que no rindió su hijo, Juan Ignacio Mateos. El problema involucraba más de 20.000 pesos que dice Chambilla se le debían (ANB Minas 730)¹⁸. Si bien se trata de una suma elevada, comparando, por ejemplo con los recursos que tenía Gabriel Fernández Guarache, que en su testamento de 1673 recuenta, solamente entre sus 33 deudores, la suma de 40.228 pesos (Rivera 1978:16), vemos que hubo caciques aún mas acaudalados. Estos montos dan una idea de las importantes sumas de dinero que manejaban los caciques andinos relacionados con Potosí. Estamos hablando de un periodo de auge de la era mercantil. La crisis del sector mercantil tuvo lugar, según los estudios de Assadourian entre 1660 y 1740/50 (Assadourian.1982:15). Nos situamos, entonces, en un periodo de auge de la economía mercantil colonial.

Tal como mostró Choque para el caso de los pacajes, muchos caciques aymaras participaron de este mercado logrando importantes fortunas¹⁹. Ellos comercializaban una variedad de productos entre los que destacan el vino y la coca. Hasta fines del siglo XVI el

¹⁶ En el estudio de Abercrombie (2005) en la memoria local de los de Culta, una comunidad al Sur de Oruro, el corte se da entre un periodo “*chullpa*” a otro cristiano. De manera parecida en el estudio de Harris entre los Laymi del Norte de Potosí, el origen del dinero se remite no a un tiempo pasado sino a dos, uno *chullpa* de dominio “*saxra*” (demonio) y otro de dominio de Dios (Harris 2000: 73)

¹⁷ Cuenta con Pedro Mateos persona a quien tengo dado mi poder para cobrar mis deudas y arrendar mis casas y posesiones y vender las cosas que le enviaré de Pomata y otras partes de mantenimientos y ganados y ropa y otras cosas y acudirme con su procedido que comenzó desde diez días del mes de septiembre del año pasado de mil y seiscientos diez y ocho años el cual dicho día partí de esta villa para la provincia la cual cuenta corre en la manera siguiente. (Ibíd. f162v).

¹⁸ “sobre los quince mil y tantos pesos que le quedo debiendo a mi parte de mucha hacienda que administro y arrendamientos de tiendas que cobraba por su poder.”(ANB Minas 730 f. 102)

¹⁹ Se conoce también el caso del cacique de Calamarca (Sicasica), Pedro Chipana. Entre 1675 t 1693 realizaba el comercio de vino viajando por los valles de Moquegua, Sicuas, Lucumba, Arequima y La Paz. También explotaba minas de plata en Arica (Choque 1987:366, 370). Asimismo hay referencias a caciques de Copacabana señalados también por Choque.

vino de Arequipa tenía el mayor trajín hacia Potosí. Más tarde se introdujo vino de otras zonas como Moquegua y los valles paceños (Choque 1987:359-360). Sin embargo, parece ser que el vino de Lucumba, por ejemplo, estaba entre los más cotizado por su calidad. La coca, por su parte, primero se llevo del Cuzco y luego fue la clave para el desarrollo de La Paz, cuya coca de los yungas fue la base de su economía hasta el siglo XIX. Eran miles de cestos de coca que circulaban por el altiplano y llegaban hasta Oruro y principalmente a Potosí. Gabriel Fernández Guarachi, cacique principal de Jesús de Machaca, basaba su inmensa riqueza principalmente en el comercio de coca que se realizaba junto con otros productos de importancia secundaria en sus 2.500 carneros de la tierra (Choque 1987:361).

4. DIEGO CHAMBILLA

Diego Chambilla era un cacique joven, en 1629, declara tener 36 años de edad (ibid. f.358v), lo que quiere decir que cuando en 1616 fue como enterador de mita de Chucuito a Potosí, tenía 23 años. Entonces comenzó a hacer funcionar un complicado sistema para hacer buenos negocios en la villa. Este sistema había sido ya instalado por el padre de Chambilla, don Cristóbal Catacora que parece vivía en Potosí²⁰. Tenía sus negocios repartidos entre muchos productos, como veremos con mayor detalle, aunque parece ser que el ají jugaba un papel particularmente importante.

Cuando acabó su tiempo como capitán de mita, Chambilla decidió retornar a su tierra y dejó como su hombre de confianza a Pedro Mateos, que seguramente era un criollo que se había desempeñado como escribano en Potosí. Ambos mantuvieron una nutrida correspondencia durante por lo menos diez años donde iban y venían los encargos y las cuentas. De regreso a Pomata, don Diego recibía algunos encargos, particularmente bienes

²⁰ “... habían tantas pulperías en la ranchería...y el que entró en ella [en la pulpería de Chambilla] aplaquea y llora que le rebajen y que sino dejará la tienda; yo lo dilato hasta saber el gusto de Vuestra Merced atendiéndome al **arrendamiento hecho por su padre de Vuestra Merced Don Cristóbal Catacora**” (ANB Minas 730 f.114).

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

de lujo, según parece por la correspondencia: un vestido morado de seda, algunos sombreros y cadenas y cintillos de oro²¹:

Tengo una cadena de oro barata que a mas de dos meses que la hube solo para vuestra merced que es una de las mejores y mas vistosas y relumbrantes que hay (Ibíd. f. 122v).

Pero además Chambilla se casó con la hija del escribano con lo cual sellaron su confianza.

...a mi hija esposa de vuestra merced se darán mis encomiendas, cadenas hay de oro...Potosí,... Noviembre 8 de 1619... de vuestra merced muy servidor. Pedro Mateos” (ANB Minas 730 f.108.)

El suegro también se hizo cargo de la educación de uno de los hijos de Chambilla que vivía con él en la Villa Imperial:

Su hijo de Vuestra Merced está con salud y lee en libro y carta aunque no muy expertamente y el maestro se fatiga por ponerlo a escribir a lo cual no lo consiento hasta que sepa bien leer que el escribir es fácil y de noche escarusa y se enseña en tomar la pluma, es honesto y vergonzoso y huye de no dar ocasión a los azotes, oye misas rezando sus devociones (Ibíd.).

Cuando murió el escribano Mateos, aunque el escribano a cargo del caso y el albacea de Pedro Mateos fueron en varias oportunidades a la casa del difunto y llevaron “*dos llaves de dos cajas que estaban cerradas y en ellas se buscaron los libros y papeles que en ellas había, no se halló cosa alguna tocante al dicho don Diego..*”. (Ibid. f.103v). Entonces se recurrió a revisar las cartas de la correspondencia y a escuchar a los testigos.

5. LOS NEGOCIOS DE CHAMBILLA

Los negocios del cacique de Pomata y “cacique enterador de mita de Chucuito”, tenían que ver con dos rubros, la venta de productos que enviaba desde su tierra a Potosí y el alquiler de algunas casas y pulperías en la misma villa. Hemos elegido algunos elementos que consideramos formaban parte importante de este sistema comunal- mercantil que se

²¹ “*El vestido morado lo llevó su hermano de vuestra merced y no he tenido respuesta ... También lleva uno de mis cintillos de oro el mejor que prometió a vuestra merced como cristiano que me costo 55 pesos*”(Ibíd. f.104-105).

encuentran tanto en la correspondencia como en la declaración de los testigos. Los aspectos elegidos son los siguientes:

- 1) Las mercancías
- 2) El capital de partida
- 3) Los saberes andinos
- 4) La mano de obra
- 5) Las redes sociales
- 6) El transporte
- 7) La visión del mercado

5.1. Las mercancías

*Primeramente en catorce días del mes de septiembre de mil y seiscientos y diez y nueve años envié desde el dicho pueblo de Pomata al dicho Pedro Mateos **noventa cestos de ají bueno** de lo que se coge en el valle de Sama para que lo vendiese y me remitiese su procedido teniendo noticia tenia mucho valor en la villa de Potosí el ají por tener aviso valía a quince y a diez y seis pesos el cesto.*

*Iten. Envío al dicho Pedro Mateos juntamente con el dicho **ají setenta piezas de ropa de abasca** la mitad de hombre y la otra mitad de mujer que a la sazón el común precio de ella vale en Potosí a siete pesos y medio poco más o menos.*

*Iten. Con la dicha hacienda envío al dicho Pedro Mateos cuarenta **carneros de la tierra** muy buenos que lleva la dicha hacienda que valían a ocho pesos y cuando menos a siete pesos cada cabeza.*

*Iten. Así mismo envío al dicho Pedro Mateos hoy dos días del mes de septiembre de mil y seis [f.163v] cientos y veinte y dos años y despaché **seis cientos cestos de ají de Sama** muy bueno por noticia que tengo de que tiene mucho valor en Potosí a nueve pesos y cuando menos a ocho pesos cada cesto.*

*Iten. Envío al dicho Pedro Mateos **doscientas botijas de vino bueno del valle de Locumba** y rehenchido que valía en la dicha villa de Potosí a once y a doce pesos cada botija.*

*Iten. Así mismo envió a la dicha villa de Potosí en primero día del mes de enero de mil y seiscientos y veinte y tres años consignado al dicho Pedro Mateos doscientos y ochenta y ocho cestos del **ají bueno del valle de Sama** que lo trajo a su cargo Pedro Guacoto principal con otros indios.*

*Iten. En el dicho día envió al dicho Pedro Mateos **cient cargas de chuño** juntamente con el ají de arriba que lo llevó todo el dicho Pedro Guacoto y me volvió de ganado que lo llevo.*

*Iten. Así mismo envió al dicho Pedro Mateos en primero de septiembre de mil y seiscientos y veinte y cuatro años **ciento y cincuenta y ocho cestos de ají bueno de Sama** que lo llevó a su cargo Pedro Grande principal que tuve aviso tenía de valor cada cesto a ocho pesos.*

*Iten. Así mismo envió a la dicha villa de Potosí consignado al dicho Pedro Mateos en cuatro de enero de mil y seis cientos y veinte años **ciento y quince ovejas de la tierra machorras** muy buenas que su común precio es a cinco y seis pesos cada cabeza.*

*Iten. Envío al dicho Pedro Mateos juntamente con las dichas ovejas cincuenta **pacos buenos** y abundantes de lana que valen y es su precio en Potosí a cuatro pesos.*

*Iten. Así mismo envió al dicho Pedro Mateos **ciento y cuarenta carneros de la tierra buenos** que a la sazón valía en Potosí a seis pesos cada cabeza.*

*Iten. Así mismo envió al dicho Pedro Mateos **cient cargas de chuño** que valía a la sazón seis y siete pesos carga todo lo cual trajo a su cargo Baltasar Puchuri y Pedro Alanoca y otros indios que me trajeron razón de su entrego.*

*Iten. Así mismo envió con el dicho ganado al dicho Pedro Mateos **diez cargas de pescado seco de boguillas** que su común precio en la villa de Potosí vale a quince y a diez y seis pesos carga.*

*Iten. Así mismo envió al dicho Pedro Mateos con el dicho ganado **diez botijas** [f. 164v] **de vino de Locumba** bueno que su valor en Potosí es a once y a doce pesos cada botija todo lo cual lleva en su poder los dichos Pedro Alanoca y Baltasar Puchuri principales y otros indios.*

Saque esta cuenta de pedimento de Don Diego Chambilla autorizado en veinte y cinco días del mes de septiembre de mil y seis cientos y veinte y seis años y en fe de ello lo firme Miguel de Murcia escribano de su majestad. (Ibíd. f.164v).

Ají, ropa de abasca carneros de la tierra, pacos (alpacas), vino, chuño, pescado eran los principales productos enviados para su comercialización. En distintas partes del documento

se registraron además otras mercancías: pito de cañahua, harina de maíz y excepcionalmente coca. Es de primera importancia tener presente en que las mercancías que entraron en el ámbito de negocios de Chambilla eran, con excepción del vino, productos de origen andino.

Al mismo tiempo es interesante reparar en las distintas formas de almacenamiento de cada uno de estos productos que a su vez era la forma en que eran comercializados. El ají se vendía en cestos, la ropa por piezas, el chuño por cargas, la cañahua por taleguillas, el vino en botijas y así sucesivamente. Estos datos que podrían parecer secundarios, tienen que ver con un problema de fondo: las medidas de volumen se utilizan en los sistemas económicos donde prima el intercambio, mientras que las medidas de peso se utilizan para medir el precio de las mercancías cuando éstas adquieren un valor monetario (Harris 1987:18). Encontramos aquí claramente un momento de tránsito, que quizás se alargó durante todo el periodo colonial constituyéndose en una forma mixta de economía. Asimismo en todos los casos se podían almacenar por muchos años y casi siempre implicaban un trabajo previo a su venta, es decir se trataba de productos con valor agregado.

5.2. El capital de partida

En casi todos los casos hay información que indica que los bienes comercializados provenían de las propiedades de Chambilla que funcionaban bajo una lógica que podemos llamar “andina”. En 1629 el testigo Baltasar Valero declaraba que:

*A las diez y siete preguntas dijo que este testigo como natural que es del pueblo de Pomata sabe y le consta a este testigo que el dicho Don Diego Chambilla es hombre muy rico por que **en sus tierras y pastos tiene quince o veinte estancias** de ovejas de la tierra por que es cosa de **grandísima riqueza del ganado de la tierra** que saca cada año demás de lo cual sabe este testigo que tiene el dicho Don Diego otras tres estancias de ganado ovejuno de Castilla en que tiene siete u ocho mil cabezas de ovejas de Castilla y así mismo tiene otras dos estancias de ganado vacuno en que habrá cuatro o cinco mil cabezas de ganado vacuno y **tiene muchas sementeras de papas y para hacer chuño y en el valle de Locumba una heredad de viña** de mucha suerte y **chácaras de ají** que coge cada año mucha suma de ello y en esta villa **tres pares de casas de vivienda en la parroquia de San Sebastián y otras en la de San Martín y dos pulperías** de las buenas en la dicha parroquia de San*

Sebastián por lo cual sabe este testigo que nunca ha tenido necesidades ni pobreza que le obligase a apretar al dicho Pedro Mateos y como hombre tan rico se ha sustentado en esta villa tantos años enterando la mita y gastando de su hacienda con que es socorrido de su tierra con gran cantidad de plata comida y ropa con que se sustenta honradamente acudiendo a la mita cada lunes por su misma persona y esto sabe de esta pregunta y responde a ella (Ibíd. f. 293v-294).

Diferentes testimonios confirman la importante cantidad que poseía tanto de ganado nativo como de castilla:

A las diez y siete preguntas dijo que este testigo como natural que es del dicho pueblo de Pomata sabe este testigo y ha visto las estancias y ganados que el dicho Don Diego Chambilla tiene en el dicho pueblo de Pomata y sus términos que son más de veinte y cinco leguas de tierra en las cuales tiene quince o veinte estancias de ovejas de la tierra que es cosa de grande riqueza el ganado de la tierra que se saca de las dichas estancias cada año y así mismo sabe este testigo dos y tres estancias de ovejas de Castilla con siete y ocho mil cabezas de ovejas y cuatro estancias de ganado vacuno con seis o siete mil cabezas de vacas en las dichas estancias y en su pueblo muy grandes sementeras de papas y chuño y en el valle de Locumba una viña muy grandiosa y chácaras de ají en el valle de sama lo mismo (Ibíd. f.296-296v).

Otros testigos confirman sus posesiones de tierras para sembrar ají en el valle de Sama y Locumba (Ibíd. f.291)²². Propiedades que en algunos casos estaban en litigio con otras autoridades étnicas²³. Y no solamente funcionaban bajo esta lógica sino que según el testigo Pedro Liviso, natural del pueblo de Pomata, los bienes de Chambilla tenían origen en las disposiciones de tiempos incaicos:

*... dijo que sabe este testigo que el dicho Don Diego Chambilla es hombre muy rico y que tiene en términos de su pueblo y **en tierras que tiene desde el tiempo del Inga** quince o veinte estancias criando ganados de la tierra y ovejas y ganado de Castilla y vacas y de cerda y que de las dichas estancias y sementeras de papas que hace y*

²² “... en el valle de Locumba una heredad de donde coge mucho vino y ají en el valle de Sama y Locumba...”, según testigo Martín Cutipa, natural del pueblo de Pomata.

²³ “Los días pasados escribí a vuestra merced en el chasque en respuesta de una carta que recibí de vuestra merced y ahora despacho a estos hermanos a la ligera a Chuquisaca por un pleito que traigo con Don Carlos de León sobre una viña y haciendas en el valle de (Locumba)” (Ibíd. f.219). León seguramente era autoridad de Pomata urinsaya, según leemos: “...en particular a Don Pedro León y a Don Martín Chata Apaza de la parcialidad de Hurinsaya Pomata” (Ibíd. f.214v).

de una viña que tiene en el valle de Locumba y ajiales que tiene saca cada año muy grandes rentas (Ibíd. f. 306v).

Entonces, tierras, casas, y joyas pero centralmente ganado, parecen ser las principales formas que tuvo Chambilla de acumular capital. Fortuna que tuvo su origen en posesiones de tiempos precoloniales y en un lugar en la sociedad también con raíces en el pasado, pero que tuvo la capacidad de adaptar a los nuevos tiempos.

5.3. Los saberes andinos

En todos los casos cabe imaginar un trabajo previo que hizo posible que los productos llegaran a Potosí. El **ají** debía ser recogido en la costa de las haciendas que tenían allí. El proceso de secado, seguramente también lo hacían. Al mismo tiempo debían tejerse los cestos y acomodar el producto de manera que llegue en las mejores condiciones al mercado. Tanto por estos cuidados como por su origen, el ají de Sama era cotizado en Potosí a mejor precio, según sostuvieron en varias oportunidades los testigos²⁴.

El **vino** provenía de viñedos también ubicados en la costa, de Locumba, donde los lupaca tenían acceso privilegiado. Se trata, como indicamos, de uno de los productos más cotizados en Potosí. En la correspondencia de Chambilla constantemente se hace referencia a la competencia que había de otros comerciantes de vino particularmente de otros caciques así como de autoridades españolas de la Villa Imperial.

El cultivo, cosecha, pisado y procesado habían aprendido de los españoles pero ahora estaba en manos indígenas. El estudio de Barragán sobre los viñedos de Mizque muestra que los que elaboraban vino eran los Yanaconas (Barragán 1985:131)²⁵, lo cual nos da indicios de las rutas de las mediaciones culturales. Las botijas también se las hacía

²⁴ “que se coge en el valle de Sama para que lo vendiese y me remitiese su procedido teniendo noticia tenia mucho valor en la villa de Potosí el ají por tener aviso valía a quince y a diez y seis pesos el cesto” (Ibíd. f. 263v).

²⁵ Barragán, Rossana “En torna al modelo colonial. El caso de Marque (Cochabamba) en el siglo XVII. en Revista Chungará Nº 15, V. de Tarapacá, Arica, 1985 ”

artesanalmente de cerámica protegidas por un tejido de estera, que luego dio lugar a los botellones conocidos como “damajuanas”.

La **ropa de abasca**, diferenciada entre ropa de hombre y de mujer, implicaba a su vez un largo proceso artesanal: selección de los animales según calidad y colores de la lana, trasquilado, lavado y teñido. Las mujeres debían hilar y tejer y alguien debía recoger de todas las unidades domésticas la ropa que les tocaba tejer. Esto sin contar los ancestrales saberes femeninos acerca del tejido. Los testigos afirman que la ropa se tejía en Pomata²⁶.

El **charque** uno de los productos más típicamente andinos debía elaborarse de carne de llamas y alpacas, secado al frío del altiplano y amarrado luego. Lo mismo que el **chuño** y la **t’unta** (chuño blanco), que según Troll es consigue gracias a la domesticación del frío. Cosechar y elegir las papas adecuadas, hacerlo en la época y lugar precisos, deshidratarlos, y luego ponerlos en los sacos previamente tejidos, era algo más que solo intermediación en el mercado. Todo este trabajo se hacía en Pomata²⁷.

También se sabe que llevaban cargas de **bogas secas**, que provenían del lago Titicaca, de las pesquerías, según mostró Roberto Choque: Quizá la única referencia sobre las pesquerías coloniales es la que hace referencia Choque. Según su investigación algunos caciques de la zona del lago Titicaca tenían estas pesquerías. En 1672 Gaspar Gabriel Inca Yupanqui cacique de Guarina declaró en su testamento que poseía una pesquería y la isla Caqueata. Para su funcionamiento precisaba del trabajo de los urus de la comunidad, así como el varios otros caciques poseían pesquerías. (Choque 1987:359-360). Los pescados sufrían también un proceso de elaboración de secado al frío y con sal, para poder ser almacenados y transportados hacia Potosí.

²⁶ “...sesenta piezas de ropa de avasca la mitad de hombre y la otra mitad de mujer de buena ropa hecha en Pomata que a la sazón valía en esta villa cada pieza a siete pesos y medio y lo que menos a siete” (Ibid. f. 239v). Según testigo don Pedro Vissa.

²⁷ “A la sexta pregunta dijo que juntamente con el dicho ají trajo este testigo cien cargas de chuño hecho en el dicho pueblo de Pomata” (Ibid. f. 255). Según testigo Lorenzo Achata.

La **cañahua**, precisaba ser cultivada, cosechada y luego vuelta harina mediante golpes de palo (Medinaceli 1986²⁸) para luego ser guardados en teleguillas para su transporte y venta.

Los carneros de la tierra, tanto **llamas** como **alpacas**, servían principalmente para el transporte, pero en lo posible, los vendían en Potosí para no llevar de regreso animales demasiado cansados y depreciados. El cuidado de los animales ha sido objeto de numerosos trabajos de antropología²⁹. Allí se muestra el profundo conocimiento que se requería para su cuidado y reproducción: desde el momento de la parición que debía intentarse fuera en épocas del año de menor frío, luego el cuidado de las crías, la separación por sexo, por colores y por calidad de los animales buscando tener ejemplares genéticamente escogidos. Luego el marcado, pastoreo, cuidado diario y cura de sus enfermedades así como los rituales que los acompañaban, implicaban constante trabajo dividido según sexo y edades. Mientras las mujeres y niños pastaban y cuidaban diariamente al ganado, los varones se ocupaban de curarlos y hacer los viajes.

En el caso de Chambilla figura la **coca** en muy pocas cantidades, que en cambio era uno de los productos principales del cacique de Pacajes, Gabriel Fernández Guarachi. Del mismo modo que los anteriores bienes, la coca requería de un proceso previo a su venta³⁰. Para comenzar había que establecerse en una ecología particular, la de los yungas. La labor con la coca debía ir desde la siembra, cuidado de la mata, cosecha especializada para no lastimar la planta en trabajo colectivo – el huachu huachu -. Luego el secado que implicaba haber construido canchas especiales para esto. Finalmente el envasar en los famosos “tambores” de coca (Speddng1994).

Las cantidades que se comercializaban no eran menores, en un solo viaje se llevaron por ejemplo 200 cargas de chuño hecho en Pomata, 10 cargas de bogas secas, 210 botijas de vino, 140 llamas, 115 llamas gordas para carnear, 50 alpacas. En otras ocasiones se llevaron 72 cestos de coca, 60 piezas de abasca (25 de hombres y 15 de mujer), 40 llamas, 4 cargas

²⁸ Según documentos del siglo XIX, en la zona del lago Titicaca esta era la forma de conseguir “pito de cañahua”.

²⁹ Ver Capítulo I.

³⁰ Ver el libro de Alison Spedding *Wachu Wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. Ed. Hisbol, Cocayapu y Cipca. La Paz, 1994.

de chuño morai, una taleguilla de pito de cañahua³¹, 100 botijas de vino y 96 cestos de ají (Ibíd. f.105v).

Podemos suponer que en este trabajo cotidiano de hombres y mujeres del área rural es donde tenía lugar el comienzo de la empresa de Chambilla. No es necesario profundizar más para mostrar que la venta que se realizaba en Potosí tenía por detrás un largo, complejo y organizado trabajo comunal. No se trataba, por tanto, de un simple comercio sino de verdaderas empresas de producción orientadas hacia su articulación al mercado. La pregunta pendiente es si esta mano de obra comunal se daba al cacique Chambilla como una forma de contribución como se evidencia en la visita de 1567 o si hubo un pago de por medio. Esta pregunta tiene relación con la otra que se refiere a la articulación del sistema de tributo obligatorio con el de un libre mercado.

5.4. La mano de obra

Una de las preguntas claves para entender el funcionamiento de este negocio es el origen de la mano de obra. Encontramos que podemos analizarla por dos vías. La una es intentar percibir en las preguntas, respuestas y alegatos, cuál el grado de dependencia de la gente de Pomata hacia su cacique lo cual nos daría una idea del acceso a mano de obra dependiente, no asalariada, pero incorporada a un sistema de reciprocidad. La otra vía, es buscar en las cuentas y otras declaraciones los lugares donde se haga referencia al pago de jornales u otras formas de pago en dinero u otros.

En el primer caso, el documento es contundente en mostrar que el sistema cacical – mercantil, o comunal- mercantil tenía como fundamento el uso de mano de obra dependiente en el marco de las relaciones dentro de la comunidad. De los 39 testigos que presentó Chambilla, 33 eran indígenas naturales del pueblo de Pomata y de la misma parcialidad – hanansaya- de donde era Chambilla. Todos ellos tenían una relación de dependencia con su cacique y trabajaron en el transporte.

³¹ “Una taleguilla de harina o pito no la trajeron ni entregaron” (Ibíd. f. 105v).

De los testigos, 21 fueron transportando los bienes que enviaba don Diego desde Pomata para que vendiera en Potosí Pedro Mateos. Cabe subrayar como vimos que el propio Mateo se había emparentado con Chambilla mediante el matrimonio de su hija, por tanto ingresó a la esfera de parentesco y reciprocidad del cacique de Pomata. En ninguna parte de la correspondencia se hace referencia a un pago por parte de Chambilla a Mateos, lo cual llama la atención por la dedicación que su trabajo implicaba. Pensábamos que se trataba de un arreglo implícito donde Mateos vendía a más precio del que declaraba, por ejemplo. En las réplica del hijo de Mateos, cuando éste ya había fallecido, se hizo unas cuentas donde se calculaba varios rubros a favor de Pedro Mateos por pago de sus funciones. Por ejemplo:

*Primeramente se le han de hacer buenos y rebajar al dicho mi parte de más de las partidas rebajadas en la sentencia a **cinco pesos por ciento de la administración y factoraje que tuvo de la administración** que tuvo a su cargo de las botijas de vino cestos de ají y cuarenta piezas de ropa de avasca.*

*Iten. Se han de rebajar y recibir en cuenta al dicho mi parte **ciento y cincuenta pesos de la bodega en que tuvo el vino mas de una año y el tiempo que tuvo el ají.***

*Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte **a cinco pesos por ciento de la cobranza de los arrendamientos de la pulpería de san Sebastián** que tuvo a su cargo y dio en arrendamiento el dicho Pedro Mateos (Ibíd. f.474).*

En la cadena de actividades, en primer lugar el cultivo de las tierras y el trabajo artesanal anotado líneas arriba no registra en ninguna parte del documento referencia a un pago de por medio. Parecería que se da por supuesto que era el trabajo que sus indios le debían como tributo a su cacique.

Algo similar ocurría con el transporte, del que hablaremos en particular en el siguiente punto pero queremos dejar anotado que el trabajo de transporte era realizado por gente de los ayllus de hanansaya de Pomata, por orden de su cacique, como se observa en el cuadro. Esta importante función era realizada por un principal más 3 o 4 indios que acompañaban la caravana. Observamos que una vez al año un principal distinto se hacía cargo del transporte, por lo que suponemos que se trataba de una suerte de mita del transporte según los ayllus. Claro que Pedro Guacoto se destaca en la documentación, ya no como un

principal únicamente, sino como su mayordomo. Es probable que en tal función recibiera un pago por su trabajo.

En la réplica que hizo el hijo de Pedro Mateos, anota que en un par de oportunidades había dado dinero a los indios que llegaron con las remesas³². Pero no parecen ser salarios propiamente sino apoyo para su subsistencia en Potosí, o algo similar, esto parece tanto por el lenguaje como por los montos mínimos para un trabajo de prácticamente medio año (dos meses de ida, otros dos de regreso más el tiempo de descanso en Potosí a cuatro indios parece poco). Nos preguntamos si estos chacaneadores llevaban algunos bienes para negociar por su cuenta, como encontró Assadourian en otra documentación (Assadourian 1987). Creemos, que, aunque el documento que revisamos no dice nada al respecto es también probable que así fuera.

Entonces, por lo menos formalmente, no aparece un pago por la mano de obra que recibía el cacique. La recibía como forma de tributo de los miembros de su parcialidad. Entonces, por el otro lado habría que buscar la reciprocidad del cacique hacia su comunidad. En este sentido y ésta aparece constantemente en el documento y se hace evidente o se justifica en el ámbito de intermediación con el poder colonial. De este modo Chambilla está pendiente de lo que ocurre tanto con el tributo como con la mita, particularmente con esta última. Incluso llama la atención el lenguaje en términos de parentesco que utiliza Chambilla en su correspondencia para referirse a los miembros de su parcialidad:

*Los días pasados escribí a vuestra merced en el chasque en respuesta de una carta que recibí de vuestra merced y ahora despacho a estos **hermanos** a la ligera a Chuquisaca por un pleito que traigo con Don Carlos de León sobre una viña y haciendas en el valle de (Locumba) firma Diego Chambilla (Ibíd. f.219)³³*

³² “Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte y rebajar al dicho mi parte **catorce pesos que el dicho Pedro Mateos dio y pago a los indios que trajeron el ají** como parece a fojas 20 del libro del dicho Pedro Mateos....Iten. Se le han de recibir y pasar en cuenta al dicho mi parte **los diez pesos que el dicho Pedro Mateos dio a los indios que trajeron el vino** como aparece a fojas 103 de la causa” (Ibíd. f.474).

³³ En otras partes del documento reitera el trato: *Hoy en 12 de diciembre de 1619 años. Recibí del hermano Callo Malla de 9 cestos a 7 pesos por a siete pesos y dos a 9. De los (...) que hice de 24 cestos y queda a deber quince cestos y esto me pagara el dicho hermano y por verdad firme de mi nombre por la cuenta que he tomado he hecho esto. Don Diego Chambilla.* (Ibíd. f. 108 v).

Tenemos, por tanto, que elementos constitutivos del sistema económico que estudiamos son por una parte la relación colonial establecida entre la sociedad indígena y la Corona y por otra la relación de dependencia y reciprocidad del cacique con su comunidad. Recordemos la forma en que se inicia Chambilla en los negocios: cuando viajó muy joven a Potosí como capitán enterador de la mita. Es en ese mismo ámbito donde ejercía la reciprocidad económica pero también cumplía funciones de intermediación legal y simbólica.

En el ámbito económico, son numerosas las oportunidades donde se refiere que la riqueza del cacique es una garantía para cubrir la falta de mitayos³⁴. La intermediación de los caciques con la corona muchas veces los convirtió en víctimas del sistema de explotación colonial³⁵ así como en otras los enriqueció en gran manera. En el ámbito simbólico, tanto

Aquí llegaron estos indios con la provisión a buen tiempo aunque ello no fue conforme mi deseo muy bien dado esta los treinta pesos que vuestra merced dio a estos hermanos aunque en la otra mi carta no avise respecto de dar mucha prisa y yo haré en presentar esta como vuestra merced manda. Yo pensé que vuestra merced había vendido alguna botijas de vino por esa causa y por tener n.... firma Diego Chambilla (Ibid. f. 215)

³⁴ *“También envió a Vuestra Merced cincuenta pesos en reales de 9 cestos de ají que se han vendido a 9 pesos que a este precio montan 45 y mucho mas enviara si no hubiera de dar mas de 200 a su parte de vuestra merced mañana prestados en tantos trabajos como tiene con tan grandísima falta que hay de su mita que por el resumen del contra padrón y testimonio consta y parece faltan 972 indios y con tan gran falta vea vuestra merced lo que padecerá y lo que habrá menester de plata” (Ibid. f.107) ... “Intento prender a todos los principales de la mita pasada para que en la suya le ayuden. (Ibid. f. 109). “... “Al punto entraba a Tomina y a la Lagunilla a recoger gente y traerla a esta mita para suplir tanta falta y que de allí respondería largo” (Ibid. f.129). ... “Recibí su carta de vuestra merced con Tomas Cutipa y por ella veo lo que se a vendido yo voy caminando para esa villa que me a mandado que vaya por fuerza por capitán con la mita y así llevó muchísima falta que esta provincia esta disipada y destruida como a vuestra merced le habrán informado los que van allá hay lleva el poder para que vuestra merced me haga merced de hacer (sifransar) todos los principales y segundas personas y hilacatas para que no se huyan” (Ibid. f.214v). ... “Señor Don Pedro Cutipa va con los indios de la mita va con razonable gente los faltos como solía no como en mi capitania que era mejor que peor que le falto el sustento y a su padecer pero con todo eso acudí con el favor de Dios con lo que pude y despaché mas gente que el año pasado y sin embargo de eso le he dado libranza de que vuestra merced le de 230 pesos y doscientos y setenta que el señor Don Pedro Cutipa Capitán Don Pedro Cutipa la recibió que son por todos quinientos pesos y esto hago por ser mi pariente” (Ibid. f.216v).*

³⁵ *“Excesivo trabajo a puesto sobre el testimonio de los indios nombrados para la mita nueva así por no ser habidos ni hallados los principales y estar encerrados como por que les había mandado el capitán no diesen memorias sin su orden y presencia” (Ibid. f.113). ... “La mita de esta villa por estar en el último tercio es cosa lastimosa ver los principales cuan abatidos y abatidos están que si el capitán los ampara y defiende y gobierna con gran discreción y con ella reporta a los mineros y les entera la gente que les falta a Vuestra Merced se hace a fuerza de dineros y el que no los tiene para comer y que a gastado su miseria en mingas” (ibid f. 111). ... “Don Cristóbal Catacora es de diferente opinión por los muchos agravios que aquí se hacen esta de camino para se bajar aunque no le dejan así por la tasa y granos como por la mita esta ya hecho y curtido a trabajos cárceles y persecuciones” (ibid f 126). ... “... hombre tan rico a sustentado con dinero los indios de la mita y que si no lo fuera no pudiera sustentarse tanto tiempo como le ha detenido la justicia de esta villa” (ibid f.296v). ... “No puedo dejar de contar a Vuestra Merced el caso que me ha sucedido con esta gente y es que un indio de los que Vuestra Merced envió nombrado Domingo López no pudiendo (sufrillo) se desmando a ir a beber entre sus parientes los cuales propios le acusaron y los hilacatas le prendieron y*

de ida como de vuelta los indios se sentían protegidos por un cacique importante, rico y con buenas relaciones con el poder español, que los podía llamar hermanos. Por el otro lado este poder enorgullecía a los capitanes enteradores³⁶ como leemos en una de las apreciaciones de Mateos: *El nuevo capitán llegó y vino a esta de vuestra merced segundo día trae ánimo de aventajarse...* (Ibíd. f. 109v). El valor del prestigio era, por tanto uno de los pilares del funcionamiento pleno del cacicazgo en el siglo XVII.

Salen de vez en cuando declaraciones acerca del problema de la mita y del tributo, ligado al tema del comercio como si ambos estuvieran entrelazados:

... más le enviara si no hubiera de dar 200[pesos] a su parte de vuestra merced mañana prestado en tantos trabajos como tiene con tan grandísima falta que hay de su mita... consta que faltan 972 indios y con tan gran falta vea vuestra merced lo que padecerá y lo que habrá de menester de plata. (Ibíd.f. 107).

El nuevo capitán llegó y vino.... intento prender a todos los principales de la mita pasada para que en la suya le ayuden (Ibíd. 109).

... en esta provincia [en Chucuito] anda embargando todos los bienes y haciendas y ganados de todos los caciques el gobernador por la retasa... y por ella estamos en la cárcel pública de esta ciudad de Chucuito en un calabozo oscuro encerrado y en el lecho no tanto por la retasa como a su particularidad de los indios alquileras...Chucuito noviembre de 1620 (Ibíd. f. 110).

llevaron a Don Bartolomé Cari el cual confeso todo lo que había y (traía) de de Vuestra Merced vinieron a casa todos lo hilacatas y segundas personas de la provincia de la capitania del dicho Bartolomé Cari y acaso hallaron la puerta abierta y preguntándoles que querían me dijeron que con licencia y gusto venían por un indio de Hilavi y que así me lo supli (cortado) Don Bartolomé Cari y como yo los tenia por de Pomata envíele a decir que (dicho) indio de Hilavi no le tenia volvió a decir que aquel que tenia lo era y para satisfacerme... (f. 207-207v).

³⁶ “...dado licencias de doce mas a esta parte mayormente que vuestra merced tenía meritos y servido en tres (años) de mita y servicio a su majestad” (Ibíd. f.130). ... (Ibíd. f.109v). ... “No se que ha visto su pariente y deudo de vuestra merced Don Pedro Cutipa en la capitania para haber de apeteecerle sabiendo ser de grande trabajo y pesadumbre y de poco aprovechamiento de donde salen los hombres perdidos destruidos y adeudados sin seguridad de hacienda alguna y lo sentido en el alma por el amor y voluntad que le tengo viendo y sabiendo que esa provincia esta perdida y destruida y rematada de todo punto y que no hay gente y mucha menos acá que es fuerza que haya de cumplir en persona o en plata el, indio de cedula sin excusa alguna” (Ibíd. f.119v).

5.5. Redes sociales

La empresa del cacique Chambilla estaba inmersa en una red de relaciones sociales que, anclaba en los ayllus de su parcialidad – hanansaya de Pomata – en relaciones de dependencia de parte de sus indios cuya mano de obra podía solicitar con bastante libertad. En una de las misivas, Mateos pidió a Chambilla:

... será servido vuestra merced de escribir a don Francisco segunda persona me de un par de indias viejas o viudas para que por menudo vayan vendiendo en la plaza, otra para que vaya vendiendo las piezas de abasca y así como se vayan vendiendo vamos enviando y despachando a Vuestra Merced la plata (Ibíd. f. 105v).

Por otra parte se relacionaba con una élite indígena de autoridades menores e intermedias pero también autoridades étnicas por encima de él. En el primer caso hablamos de los principales y caciques seguramente de ayllus de Pomata que se encontraban unas veces en Pomata y otras en Potosí y en el segundo de don Bartolomé Cari, cacique hanansaya de todos los lupaca. Las tareas fundamentales de los principales eran administrar la mano de obra mitaya, pero también participar como responsables de las caravanas de Chambilla hacia Potosí. Entre estos principales destacan dos: Don Pedro Guacoto, que aparece frecuentemente en la documentación y prácticamente todos los años viajaba de Pomata a Potosí, es el que llevaba el dinero, las misivas y las joyas de don Diego Chambilla y el que tenía la relación directa con el administrador Pedro Mateos. Parece que se trataba de su mayordomo. El otro principal que destaca es don Pedro Visa que “*fue de contador a Chuquisaca a seguir pleito una por viña*” que tenía Chambilla contra un cacique de urinsaya. Visa era natural de Pomata, hanansaya. En 1629 tenía 40 años. Diez años antes había llegado con la caravana enviada por Chambilla y registrado todo en su quipu que lo tenía entonces “*como lo tiene hoy*” (Ibíd. f.239v)³⁷. Decir “*contador*”, entonces es decir “*quipucamayo*”.

³⁷ “... y el susodicho [Pedro Visa] lo recibió todo enteramente como lo trajo este testigo por su quipo y cuenta como lo tiene hoy día” (Ibíd. f. 239v).

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Una tercera articulación funcionaba con la familia: tanto la directa, su esposa, padre, hermanos e hijos, así como su familia política, suegro y cuñado. Todos estos niveles están presentes en el documento que utilizamos, participando directamente en el negocio.

También en Potosí se encontraban algunos españoles con los cuales hacían negocios como los que alquilaban la pulpería que según declaraciones eran “mineros”³⁸, en otros casos como el de Valladares que colaboraba con sus buenos oficios en algunos pleitos. Pero el grupo no familiar ni de la comunidad con quien parecen tener una relación ³⁹permanente estaba compuesto sobre todo por mujeres comerciantes. Ellas vendían al detalle los productos que llevaban de Pomata; según varias declaraciones se trataba de personas eran preferentemente conocidas.

He traído a casa gateras conocidas y hanme negado a fieros y como veo se salen con ello se van a otra parte heles dicho que a 9 y medio, que son temerarias regatonas y molestas he vendido en dos días hasta cuatro y el uno fiado sobre prendas de plata (Ibíd. f.106v)

... la mas diera a india fiado ninguno por ser unas demonias y trapaceras cambalacheras cimarronas e embusteras ando a cobrar de ellas y no acabo para enviar a vuestra merced el resto (Ibíd. f.113v.).

Estas mujeres comerciantes son en su mayor parte pallas o mujeres indígenas ligadas a la élite inca o regional. Ellas se garantizaban entre sí, y manejaban el comercio en Potosí. Se las registra con datos muy particulares: “*La palla que tiene la lliclla azul... Juana Guayro, cofrada del niño Jesús... Isabel Paipa palla... Isabel Paico palla...Teresa Chuy, su hija Madalena Ampa palla,...*” (Ibíd.⁴⁰).

Entonces, una parte de esta red de relaciones se encontraba en Pomata y la otra en Potosí. Una tercera era itinerante, se encontraba “caminando”, dispersa en los valles de Sama,

³⁸ “Con los mensajeros que son Tomás Cutipa y Lorenzo Callomolla envío a vuestra merced cien pesos en reales del primer tercio del arrendamiento de la pulpería que aunque no los he cobrado los envío de mi plata que después los cobraré” (Ibíd. f. 107).

³⁹ “Las piezas de abasca entendí en la calle de... entre amigos que tengo las tomarán” (Ibíd f. 106v).

⁴⁰ Estas referencias provienen de un cuaderno de Pedro Mateos donde anotaba las entregas que hacía de ají a las mujeres “q’ateras”.

Lucumba y en las distintas estancias de una propiedad de territorialidad salpicada. En el centro de esta red de espacios y de personas se encontraba don Diego Chambilla.

5.5.1. La familia inmediata: mestización e intermediación

Para poner en marcha este sistema de trabajo y comercio, es obvio que se requería hacer funcionar una red de alianzas e intereses. Una forma muy andina, pero también española, de trabajo. El estudio de Presta sobre los encomenderos de charcas es una muestra de la red de alianzas familiares y regionales entre los españoles que llegaron a Charcas (Presta: 2000).

El entorno inmediato de Chambilla estaba dado en primer lugar por su esposa. Como habíamos señalado líneas arriba, Chambilla se había casado con la hija del escribano Pedro Mateos. Pero cuando reparamos en su nombre, confirmamos nuevamente una estrategia de alianzas a partir de sus contactos en Potosí. La hija de Mateos se llamaba doña Doña Isabel Camachon Coia⁴¹. Este nombre nos indica que se trataba de una noble cuzqueña, es posible que hubiera sido hija de una palla y de Pedro Mateos. Esto da cuenta de un mestizaje selectivo de la élite indígena en Potosí. Encontramos, nuevamente, la relación de las élites de las regiones andinas con la cuzqueña, tal y como vimos en el caso de don Juan Colque. También buscaron la forma de emparentarse con españoles.

Se trataba no solamente de un mestizaje biológico, sino de la búsqueda de incorporarse mediante la educación al sector blanco dominante. Así entendemos los esfuerzos por educar con los jesuitas a uno de los hijos de Chambilla, al cual Mateos llama “mi hijo” y se trataba probablemente del nieto mayor⁴².

⁴¹ “...y queda concertado que pasada la pascua entrará y le recibirán por estudiante como a los demás hijos de vecinos que para todo tiene virtud Dios por su misericordia le acostumbre y le de su gracia a Doña Isabel Camachon Coia mi hija. Beso sus manos muchas veces y a los niños mis encomiendas y guarde Dios a vuestra merced... Primero de marzo de 1624...De vuestra merced servidor. Pedro Mateos”.(ANB Minas 730f. 122v).

⁴² “...su hijo de vuestra merced queda con salud y ha visitado al preceptor de los estudiantes del nombre de Jesús” (Ibíd. f. 122)

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

A mi hijo Don Fernando traigo galán que su virtud lo merece, oye misas por vuestra merced. Por diferente modo y mano le curan el ojo que cerca de un año a que padece no aprovechándoles aguas de la botica. A mi hija Doña Isabel y a Don Manuelito mis encomiendas de Potosí y de febrero 15 de 1621. De Vuestra Merced muy servidor, Pedro Mateos. (Ibíd. f. 112).

Los otros hijos. Manuelico, Sebastián e Inecita, se criaban en Pomata, bebiendo de las raíces locales⁴³.

También la esposa de Chambilla tenía una educación esmerada: ella leía y escribía “*La señora Doña Isabel Camachon Coia escribe largo y da cuenta de todo lo de por aca y sucesos que ha habido.*” (Ibíd. f. 128). También está al tanto de las actividades de su marido como cacique. Por ejemplo, hablando de los mitayos: “*Dice la señora Doña Isabel que no se a huido indio ninguno sino es Don Diego Chulluchi*” (Ibíd.: f. 128). Y lucía lujosamente, “*el tipo que de oro se hará a gusto como vuestra merced lo ordena y manda por mano del (señor) Chicche que es el que hizo para doña Isabel uno y otro que envié para Don Pedro Cutipa recibió el topo de oro y el pedacillo como una uña todo lo necesario compraré y se pondrá por obra. ... De Potosí 7 de julio de 1622 años. De vuestra merced muy servidor. Pedro Mateos*” (Ibíd. f. 120).

Aunque en la mayoría de la correspondencia doña Isabel se encontraba en Pomata, en 1628 cuando cayó enferma se encontraba en Potosí. En este trance, hizo su testamento y dejó clara su fe y cultura:

Doña Isabel Camachon Coia... martes 21 de este de marzo mierco[les] me envió a llamar con instancia y se le sangró y el día siguiente y como buena cristiana después de haber confesado hizo su testamento aunque por lo mucho que le afligía la calentura cortó pero cumplió su deseo y con la gente que lo notaba. Haciéndosele cosa nueva y peregrina el preguntarle y casos de restitución deudas que debe y que le deben, la dote que llevo, ganado vestidos plata y ajuar que tiene y deja a albacea y herederos que son sus hijos legítimos. Todo cortó por la aflicción en que se veía; pidió también con gran instancia el santísimo sacramento. Hablé al cura de San Sebastián su confesor, díjole ser muy tarde y que por su pulso y aspecto y aliento [to]davía no corre riesgo y otro día acudió y la halló aliviada de suerte que no ha

⁴³ “no alargo mas de que Doña Isabel y Manuelico e Inecita besan a Vuestra Merced las manos a quien guarde nuestro señor para muchos años de Puchuscani y de agosto 6 de 1629 años (Ibíd. f. 114).

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

habido ocasión para precipitarnos ... aunque las mujeres nunca toman consejo saludable y se demasían en comer y beber y cierto que nuestra enferma no lo hace así antes es muy reglada y templada y Dios que es autor de la vida y salud con su inmensa misericordia piedad y calidad se la dará y se la alcanzará la virgen María su merced poniendo por intercesora a la benditísima y milagrosísima imagen de Copacabana la cual sea siempre nuestra ayuda socorro y amparo” (Ibíd.: f. 130v).

Luego de la esposa y los hijos, están otros parientes como el padre, don Cristóbal Catacora, que vivía en Potosí; hermanos y sobrinos aunque no parecen ligados directamente a sus negocios, como Pedro Catacora “*mi hermano y cuñado*”, según Chambilla, a quien da plata y ayuda solamente “*por ser mi pariente*” lo mismo que a su sobrino, don Diego Sapaná Chambilla (Ibíd. f. 216 v- 217).

Diagrama N° 7

REDES SOCIALES DEL CACIQUE CHAMBILLA

Actividades realizadas:

- Pastoreo del ganado
- Sembrado, cuidado y cosecha de papas, cañahua, maíz, ají y uvas
- Elaboración de chuño, ají seco, vino, harina, ropa
- Participan del transporte

Todas estas actividades se hacen en las tierras y ganado del cacique

Ayllus de Pomata
cumplen con su cuota de servicios para el cacique y se concretizan en la elaboración de productos para la venta

Actividades realizadas:

- Cacique supervisa a otras autoridades
- Principales encargados de las caravanas de Chambilla en diferentes años desde Pomata hasta Potosí.
- Contabilidad de los productos
- Administración de la mita en Potosí
- Algunos principales, como Pedro Cutipa tienen a su vez negocios en Potosí

Autoridades de Pomata hanasaya:

Cacique don Bartolomé Cari de lupacas – hanansaya

Principales:

- Pedro Visa quipucamayó
- Pedro Cutipa
- Pedro Guacoto mayordomo
- Pedro Grande
- Baltasar Puchuri
- Pedro Alanoca
- Pedro Pillco

Don Diego
Chambilla cacique
del pueblo de
Pomata

Familia:

Padre: don Cristóbal Catacora
Esposa: doña Isabel Camacho Coia
Suegro: Pedro Mateos (escribano Potosí)
Cuñado: Pedro Catacora
Hijos: Diego, Manuel Sebastián e Inés
Criados: algunas referencias sueltas

Comerciantes en Potosí

- Inquilinos de viviendas y pulperías
- Pallas que venden el ají
- Carniceros que venden la carne
- Pulperos que venden el vino
- Otros comerciantes que venden los productos

Actividades

- Dependen de Chambilla
- Esposa colabora en supervisión de la mita

Suegro encargado de los negocios en Potosí

En este diagrama sobre las redes sociales Chambilla aparece gráficamente como el centralizador, es, según nuestra percepción, el eje de la economía cacical mercantil. Cuando Harris analiza el caso de los laymi del norte de Potosí actual, evidencia que la antigua centralización hoy ha desaparecido tanto de la administración como de la producción. “... *la organización contemporánea de los laymi es notable por su virtual ausencia de un eje central de organización o de redistribución*” (Harris 2000:16)⁴⁴.

5.6. Las caravanas de transporte

La distancia entre Pomata y Potosí se recorría en algo más de un mes con una buena caminata, pero en algunas ocasiones se tardaba hasta dos meses y más, como cuando el administrador Pedro Mateos se quejaba por la tardanza porque entre tanto llegó mucho ají a la villa y bajaron los precios⁴⁵.

...dicen los que trajeron que se tardaron en el camino más tiempo del que debían respecto de haberse cansado el ganado y muertose algunos que había. A esta villa entraron con ganado fletado y alquilado... han tardado dos meses y medio” (Ibíd.: f.106 v).

Los animales de carga provenían de las estancias de don Diego; se trataba de animales escogidos para ello. A diferencia, por ejemplo de Fernández Guarachi que a fines del siglo XVII (1691) también incorporó mulas para el transporte (Choque 1987), Chambilla solamente utilizaba llamas.

Los viajes se organizaban anualmente y al parecer cada año estaba a cargo de uno de los principales de los ayllus de Pomata. Pero un envío de un año se podía dividir en varias “*partidas*” que podían ser hasta cuatro en un año. Las causas de estas divisiones se debían

⁴⁴ La pregunta ineludible hacia el presente es si esta situación puede entenderse como una conquista en una democratización de la economía o una pérdida que hizo de la economía local cada vez más pobre. Desde los años 1980, las principales ciudades de Bolivia reciben todos los años contingentes de mujeres jóvenes y sobre todo ancianas, que llegan de distintos lugares del Norte de Potosí a pedir limosna o a vender limones y manzanilla. No se quedan nunca en las ciudades y retornan a sus lugares de origen y se renuevan frecuentemente.

⁴⁵ “...*que si entraran 25 días antes se vendiera el ají a 16... y hay tiendas abiertas de ají a 10... he pretendido venderlo de junto y no he podido*” (Ibid. f. 106v).

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

seguramente a la premura de mandar productos a Potosí en buenos momentos para los negocios y partían de Pomata a medida que las mercaderías estaban listas. Se debe tener presente que los productos venían de una diversidad de lugares lo que requería una coordinación de tiempos en la producción y transporte. Hay que considerar también épocas del año cuando era posible realizar los viajes con menos riesgos.

Normalmente los viajes partían en septiembre, época cuando no habían empezado las lluvias, pero también hubo envíos en diciembre o enero. Cada caravana, partía con 40 y hasta 150 carneros de la tierra cargados de productos. Lo común es que viajara un principal con tres o cuatro indios trajineros. Parecería que las nuevas partidas dependían del cacique encargado del conjunto de las partidas de ese año. Se trataba por tanto en todos los casos de gente de confianza. Esto se reafirma porque casi todos los testigos que utiliza Chambilla en el pleito con el hijo de Pedro Mateos habían participado de sus trajines. En las réplicas que hicieron sus oponentes sostienen que estos trajineros eran indios que podían morir por su cacique.

En el siguiente cuadro resumimos las remesas enviadas incluyendo una importante cantidad de información de cada uno de los viajes.

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Cuadro N° 4

Envío de productos del Cacique Don Diego Chambilla de Pomata a su apoderado en Potosí Pedro Mateos en Potosí. (1619-1625)

Fecha del envío	Fecha de la recepción	Producto enviado	Producto recibido	Procedencia del producto	Valor apreciado	Precio vendido	N° de llamas que sirven de transporte	Precio de las llamas	Responsable de la caravana	N° de trajinantes	Observaciones
14/09/1619	30/10/1619 ⁴⁶	90 cestos de ají.	72 cestos de ají. [24 dejados en Oruro]	Valle de Sama.	15 ó 16 pesos cesto.	10 y a 9 pesos cesto.	40 carneros de la tierra.	8 ó 7 pesos cada cabeza.	Pedro Visa, Quipucamayo.	4	
		60 piezas de ropa de avasca.	40 piezas 25 de hombre, 15 de mujer.	Pomata.	7 pesos y medio.						
		4 cargas de chuño.	2 cargas de chuño.	Pomata							
		1 carga de chuño morai blanco.	1 carga de chuño morai blanco.								
		2 zurrone de Chas [por charque?]	No llega ninguno.								
		Una taleguilla de harina o pito.	No entregaron nada.								
24/12/1620 ⁴⁷	15/02/1621	200 botijas de vino.	176 botijas de vino, cuatro fueron rotas en el camino.	Valle de Locumba.		[8 ó 8 y 1/2 pesos]	Enviados 150, llegaron 135 carneros de la tierra.		Martín Villcacuti.		Este envío a fin de año es el único entre 1620 y 1621
11/08/		Dos cuartos							Pedro		Este

⁴⁶ Comparados los productos enviados y recibidos, son más los que se reporta de recibidos. Parece que al cacique Chambilla no le interesa reclamar por estos productos pues serían de consumo tanto para los indios trajinantes como para consumo propio del administrador en Potosí, Miguel Mateos.

⁴⁷ Este envío de mercaderías tampoco lo reclama el cacique Chambilla, pero se confirman por las caratas de envío y recibo de ambos personajes.

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

1622		de tocino, dos botijas de manteca, 4 chipas de chuño blanco y 4 de chuño común.							Cutipa. Capitán de mita, “pariente” de Chambilla ⁴⁸		envió que va con el capitán de mita va como un regalo a Mateos
02/09/ 1622		600 cestos de ají.		Valle de Sama.	9 ó 8 pesos cesto.				Pedro Cutipa. Capitán de mita	4	
		200 botijas de vino.		Valle de Locumba.	11 ó 12 pesos cada botija.						
01/01/ 1623		288 cestos de ají.		Valle de Sama.					Pedro Guacoto, Mayordo mo y quipucam ayo.	5 a 6	
		100 cargas de chuño.		Pomata.							
	01/03/ 1624		Ají (Sin cantidades)			5 ó 6 pesos cesto.					Parece que se trata de distintas partidas que fueron llegando
			Chuño. (Sin cantidades)	Pomata.		5 ó 5 pesos y medio la carga.					
	11/04/ 1624		288 cestos de ají.	Valle de Sama.		9 pesos cesto.					

⁴⁸ el señor Don Pedro Cutipa [f. 216v] Capitán Don Pedro Cutipa la recibió que son por todos quinientos pesos y esto hago por ser mi pariente y si vuestra merced no pudiere no le de no dude darle

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

01/09/1624		158 cestos de ají.		Valle de Sama.	8 pesos cada cesto.				Pedro Grande.	4	
04/01/1625		115 ovejas de la tierra, Machorras.			5 ó 6 pesos cada cabeza.		140 carneros de la tierra.	6 pesos cada cabeza.	Baltasar Puchuri y Pedro Alanoca.	8 a 9	
		50 pacos.			4 pesos.						
		100 cargas de chuño		Pomata.	6 ó 7 pesos carga.						
		10 cargas de pescado seco de boguillas			15 ó 16 pesos carga.						
		10 botijas de vino.		Valle de Locumba.	11 ó 12 pesos cada botija.						
			12 botijas de vino, 1 botija de escabeche, 1 botija de aceitunas, tocinos.		Consumo propio.						Se trata de regalos para Pedro Mateos

En este cuadro no entran otras formas de transporte que aparecen marginalmente en el documento, se trata, por ejemplo de una partida que llega con mercancías del vicario de Pomata. No sabemos los arreglos para este envío. Si el vicario tenía arreglos con Chambilla o era un extra que ganaban los trajinantes por llevar también las mercancías del cura⁴⁹. También podemos suponer que los trajinantes, tanto los indios comunes como los principales, llevaban su propio negocio paralelamente como mostró Assadourian (1987) para los primeros años de la colonia. Esto por ejemplo se desprende del hecho de que uno de los principales Pedro Cutipa tenía negocios en Potosí y la encargada de ellos era su hermana María Urcurire (Ibíd. f.119v).

Encontramos que entre 1620 y 1621 prácticamente no se enviaron remesas. Intentamos respuestas a esta extraña situación, pensando que tal vez Chambilla se encontraba en esos años en Potosí o quizás estuviera allí su esposa. En ese caso no tendría porque haber correspondencia con Pedro Mateos. Pero encontramos que en esos años su esposa estaba en Pomata y Chambilla se había ausentado. Esta ausencia se explica por cambios en la legislación acerca de la mita. Puesto que por entonces hubo un intento del virrey Marqués de Guadalcazar de poner coto al pago de mitayos en dinero por parte de los caciques y buscó incrementar el número de mitayos efectivos (Cole 1985:67). Esta orden que aparentemente no tuvo efecto sen el mediano plazo, vemos que pudo afectar concretamente a las provincias involucradas en la mita. De este modo en junio de 1621 el apoderado de Chambilla le escribía:

Mi señor.

Excesivo trabajo ha puesto sobre el testimonio de los indios nombrados para la mita nueva así por no ser habidos ni hallados los principales y estar encerrados como por que les había mandado el capitán no diesen memorias sin su orden y presencia como si en el consistiera el caso o que no hubiera remedio alguno y así le busque por una de Agustín Lizarazu que acudió a ello con muchas (varas) y lo firmo que es persona a cuyo cargo están estas cosas de la mita y le tiene dado mucha mano el señor gobernador para mas abundancia y satisfacción (Ibíd. f.113).

⁴⁹ Hay nueva de que vienen caminando algunas partidas y entre hoy y mañana llega a su parte de vuestra merced don Cristóbal Catacora 800 cestos del vicario de Chucuito con que había bastante(Ibíd..f. 106v).

En octubre de ese mismo año nuevamente escribía:

Mi señor.

*Muy deseada tuve la de vuestra merced por haber días que no he recibido ninguna atribuyendo haber habido **algún justo impedimento y he hallado haberlo sido la ausencia que vuestra merced hizo a recoger indios ausentes** que es una de las cosas mas importantísimas al estado y gobierno de vuestra merced de cuanta (cosa) se le ofrecen así para el entero y servicio de esta villa como para los que se ofrecen en ese su público sin jamás cesas de este trabajo remédielo Dios que puede. (Ibíd. f. 117).*

Vemos, entonces, que la cambiante legislación sobre la mita interfería en la actividad de las autoridades étnicas. En este caso parece que se contrajo la forma de generar riqueza por casi dos años. Esto subraya nuevamente la dependencia de los caciques, por muy ricos que fueran, de las imposiciones coloniales. Se trataba a nuestro entender, sin embargo, de una dependencia perversa, al mismo tiempo que sometía y hasta asfixiaba a las autoridades étnicas, les daba poder para manejar y justificarse ante sus súbditos.

5.7. La lógica comercial de Chambilla

Entender la lógica del negocio de Chambilla tiene que ver con todo lo anteriormente expuesto, manejo de mano de obra, redes sociales, utilización de saberes y tradiciones andinas (tanto en el uso de la mano de obra, la elaboración de los productos como la forma de posesión de la tierra). Asimismo tiene que ver con la manera en que estas formas “*andinas*” se articularon con otras de mercado.

Una primera estrategia tiene que ver con la búsqueda de buenos **precios**. En primer lugar tenemos que se buscaba comercializar productos que podían almacenarse por largos periodos. Esto permitía no solamente el transporte durante largo tiempo, sino también jugar con la oferta y la demanda. En más de una ocasión en la correspondencia se leen quejas sobre la tardanza de los productos que no llegaron cuando había escasez y por tanto buenos precios. En otras se almacenaron las mercaderías durante un tiempo esperando mejores precios para poder competir con otras personas, ya sean éstas autoridades de la villa, como los veinticuatro o corregidores, que vendían a la fuerza a los pulperos en una competencia

desleal o con los contingentes de mitayos que llegaban con bienes muy baratos a la Villa⁵⁰. Fue el caso de los collas que llegaron con la mita llevando tanto ganado que influyó en los precios.

Justamente eran los precios los elementos de no coincidencia entre Chambilla y Mateos. Ya que el primero los calculó de acuerdo a las averiguaciones de su gente de confianza. Sin embargo los precios dependían de muchas variables entre las que se distinguen en los documentos:

- De las condiciones naturales de producción, si fue un año bueno o malo.
- Del mercado potosino, particularmente de la competencia de otros comerciantes⁵¹.
- De las q'ateras y su capacidad de regateo a las que Mateos llama *demonias*, *cimarronas*, *regatonas*
- De la época en que se vende, hay momentos de escasez que los precios suben y luego en algunos días bajan rápidamente.
- También, podían variar si la compra se hacía al contado o al fiado.

No se sabe cómo se calcularon los costos para determinar que un cesto de ají valiera diez o quince, pesos, lo mismo un carnero y cualquier otro producto. Sabemos que la mayor o menor demanda en Potosí fijaba ciertos parámetros pero el costo de producción no parece entrar en los cálculos. Tanto la mano de obra como de los productos y el transporte, según el documento, no parecen tener incidencia en los precios. Sin embargo, se sabe que en tiempos precoloniales, cuando no entraba en juego las fuerzas del mercado, hubo formas de equivalencia que permitían trueques e intercambios. En estos intercambios se encuentra una constante. Se le reconocía al llamero el derecho de obtener un extra por el esfuerzo de su viaje (Harris 2000). La pregunta, entonces, es cuánto subvencionaba la economía étnica⁵² a

⁵⁰ “*hay bodegas de abasca de muchos corregidores y de muchas provincias que los han dado con color de que quiero comprar y hay tanta que esgrima y ají abundante*” (Ibid. f.105v)

⁵¹ *Llegó una partida de ají a casa de su parte de vuestra merced del sobrino de Valladares de más de doscientos cestos ya se vendió a seis pesos que me ha degollado a mi ya otros que tienen ají. Hago las diligencias que puedo y que las pobres fuerzas me alcanzan* (Ibid. f.109).

⁵² Nos parece interesante la propuesta de Olivia Harris de denominar “economía étnica”: “lo que confiere interés particular a la economía andina indígena, es la persistencia de una circulación de productos que se

los negocios cacicales, tal y como planteó Assadourian (1982) cuando habló de la economía campesina” que sostenía a la minera.

La calidad de los productos es otro elemento que solía cuidarse y que a su vez incidía en el precio de los productos. Frecuentemente en las cartas y en las declaraciones de los testigos se sostiene la mejor calidad de los productos que eligieron los pomatas para llevar a la villa. El ganado escogido, las alpacas buenas y lanudas, el chuño mejor que de otras regiones, el buen vino de Lucumba, mejor que el de Moquegua y Arequipa. El lugar de origen se presenta algo así como una marca de calidad.

Los numerosos **consumidores** de los productos era un aspecto que también se tomaba en cuenta. Por ejemplo no había problema con la comercialización del ají que tenía una salida segura por el gran consumo de la villa.

-

En cuanto a la **distribución** de los productos encontramos un orden particular para cada producto. El vino iba a las pulperías y el chuño a vendedores al por mayor. En cambio el ají era casi comercio exclusivo de las q’ateras. Ellas a su vez formaron una red femenina de alianzas que se apoyaban mutuamente y se garantizaban unas a otras. Siendo la venta al menudo una tarea femenina. En alguna ocasión Mateos solicitó indias viejas y viudas para que vendan por cuenta de Chambilla al menudo. Era muy importante tener conocidos en la villa para comerciar los productos con personas de confianza, por lo que la distribución tenía también sus propias reglas. En muchos casos se vendía al fiado. Se trata de un forma de la economía colonial que se constata en los cientos de testamento que casi en su totalidad anotan a deudores y acreedores.

Por este motivo el **cobro** fue constantemente un dolor de cabeza y los comerciantes tenían que salir a veces en persecución de sus deudores. En ocasiones se menciona que debían ir a

efectúa fuera del mercado – a la cual hemos denominado como economía étnica - ya que sus características se derivan, por lo menos en el caso Laymi, de la organización del grupo étnico. Tal designación no significa que toda la circulación de productos que se realiza fuera del mercado se subsuma dentro de los límites del ayllu. Tampoco es mi intención atribuir un alto nivel teórico al concepto”. Entonces se trata de un sistema que se encuentra sólo parcialmente dominado por las mercancías. (Harris 1987:10).

Piquisa, Lipez, Chichas e incluso se sabe que el personaje que alquiló una pulpería se había ausentado hasta el Brasil⁵³.

Finalmente este sistema no estaba desligado de las tareas de la **mita**, son los mismos personajes los que estaban involucrados en ambas tareas y una se favorecía e interrumpía por las obligaciones con la mita, como vimos. En algunas ocasiones se distribuyó chuño para ser entregado a los mitayos.

5.8. El ciclo comercial cacical

El ciclo comercial parece tenía una dinámica que partía de bienes tradicionales, que no pasaban por la lógica mercantil, y se relacionaban con ella para retornar a los lugares de origen con dinero y con bienes adquiridos por este medio. De este modo lo que ganaba Chambilla lo utilizaba en bienes suntuarios, cadenas de oro, trajes de terciopelo, joyas ... es decir productos que no podía conseguir por medios tradicionales y le servían, entre otros, para mantener un estatus alto. Seguramente también invertía, como lo hizo Gabriel Fernández Guarachi de los pacajes que gastó buena parte de su hacienda en la construcción de la iglesia de Jesús de Machaca, pero también en haciendas y ganado (Rivera 1978). Chambilla tenía también ganado lanar y vacuno de origen hispano y casas en Potosí que seguramente implicaron una inversión. Entonces, su empresa se revitalizaba también con ganancias monetarias.

Otro elemento importante, nos parece es que se trata de una empresa con raíces en un amplio espacio. No es que solamente articulaba el lago Titicaca con Potosí, sino un enorme espacio que iba hasta la costa y los valles.

Se trata de un circuito que se iniciaba en las unidades domésticas donde participaban mujeres, niños, viejos y también urus. Los hombres con el transporte lo articulaban con el espacio más estrictamente mercantil y nuevamente, las mujeres, pallas q'ateras, lo volvían a

⁵³ “...no les puede cobrar porque se fueron a Piquisa y a los minerales de los Lipe”z (Ibid. f.115)

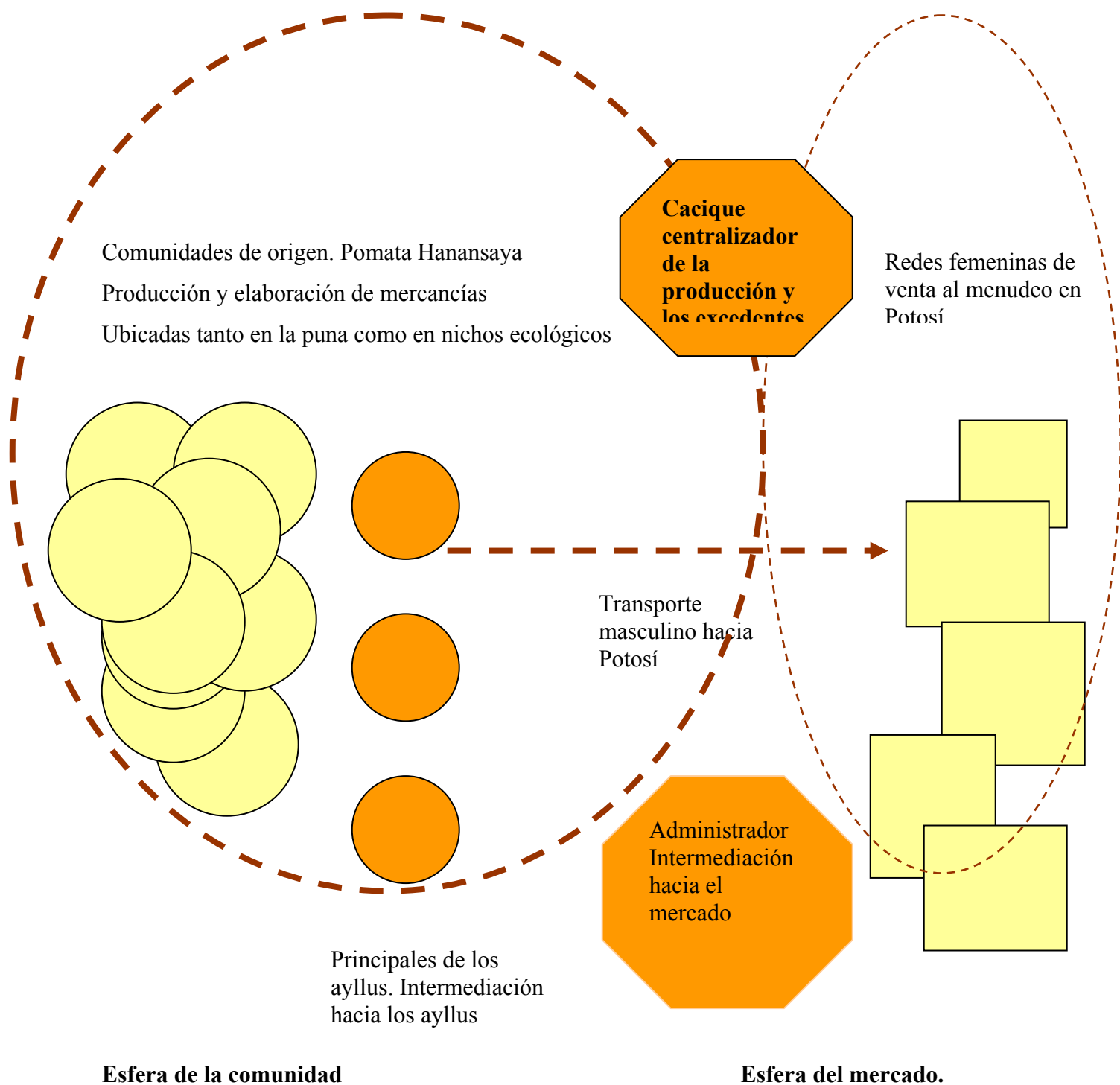
Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

difundir a través de la venta al menudeo. En todo el proceso se percibe una asombrosa y estricta organización y control.

En conjunto se trata de algo así como dos esferas que funcionan separadamente, cada una con su propia lógica, pero que engranan mediante algunos elemento de articulación. Estos elementos que participan de ambas esferas son en primer lugar el cacique, luego el apoderado en Potosí y por supuesto también los indios trajinantes, como podemos observar gráficamente en el siguiente diagrama:

Diagrama N° 8

Circuito productivo - comercial del cacique Chambilla 1629



6. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Potosí 1619. Se trata de una fecha significativa porque nos sitúa en el corazón y en el momento de auge de la plata. Por tanto estamos ante un caso privilegiado para observar el funcionamiento del proyecto cacical en todo su vigor. Las actividades comerciales de los caciques coloniales, a la luz de nuestro tema de interés y con una detallada información, nos permiten evaluar varios temas de la historia colonial en su conjunto.

No ha pasado aún un siglo de la dominación hispana y los caciques de los pueblos pastoriles han conseguido adaptar formas económicas y pautas culturales de manera muy eficiente al nuevo sistema imperante.

Las características de este sistema demuestran el funcionamiento paralelo de dos esferas, una ligada a la comunidad donde parecen tener lugar sobre todo relaciones de dependencia aunque también de reciprocidad y solidaridad cuyas normas escapan a las leyes del mercado. La otra esfera inmersa de lleno en la economía mercantil donde funciona una lógica de mercado teñida, sin embargo, de elementos de una “economía moral”. Como ejemplo tenemos las relaciones de parentesco establecidas entre el administrador del cacique en Potosí y el propio cacique. Los lazos entre ambas esferas son en primer lugar el cacique, luego el administrador, pero también los trajinantes.

Por otra parte, la movilidad, que es un elemento guía de todo nuestro trabajo, se presenta plenamente funcional al nuevo sistema. Han conseguido incorporar Potosí en los espacios de movilidad y como punto de confluencia. Pero en Potosí tienen lugar, además de los negocios, las relaciones con el sistema tributario y la mita coloniales. Estos negocios, que como vimos, pueden incluso verse profundamente afectados por el sistema impositivo español, no los vemos como sometido a éste. Es decir que las empresas cacicales no son parte de un sistema mercantil coactivo. La base de este sistema creemos que es una sociedad móvil y pastoril acostumbrada a articular espacios y al intercambio.

Capítulo VI: Los caciques caravaneros y comerciantes

Finalmente, el mundo de afuera, tema central en los pastores nómadas y problema inherente a nuestra perspectiva de trabajo, se presenta aquí de manera compleja. Parecería que el “mundo de afuera” es aquel que funciona en la esfera del mercado, el que no pertenece al ámbito de la comunidad. Si ligamos esto a la experiencia prehispánica tenemos que este mundo de afuera estaba asociado con el Estado. Aquel estado que exigía tributo conseguido por el trabajo en propiedades fuera de la comunidad. Percibimos que así como se daba el tributo al Inca de sus propios bienes, el tributo al Rey pasó, con la misma lógica a ser obtenido fuera de la comunidad. Esto es en las ciudades-minas. Habría, entonces una asociación entre ambos. El ámbito urbano, el de la mina y del mercado constituirían el “mundo de afuera”.

CAPÍTULO VII

LOS QUILLACAS Y LA RECREACIÓN DE NICHOS ECOLÓGICOS

1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo nos concentraremos en el caso de los quillacas¹ y en las estrategias que desarrollaron para transitar hacia un sistema de economía mercantil. Estudiaremos al mercado potosino como un reto asumido por las sociedades pastoriles que en el ejemplo elegido se dio ligado a una estrategia de adquisición de tierras. En este caso además

¹ Un problema todavía pendiente es el poder determinar hasta qué punto y hasta cuándo se puede hablar de una identidad quillaca durante el periodo colonial, problema que se extiende al resto de las unidades prehispánicas. Lo que se sabe es que fue durante el periodo colonial que se fue forjando una identidad “*india*” difuminando las antiguas filiaciones, pero se conoce este proceso únicamente de una manera general. Lo que aquí nos toca es que fue precisamente Potosí -fuerte polo económico, cultural y político -el centro urbano donde coincidieron durante siglos las diferentes provincias coloniales a cumplir con la mita, la ciudad que contribuyó significativamente a este cambio cultural y económico y por tanto identitario. En este cambio, vemos, jugaron un papel importante los pastores acostumbrados a movilizarse por el territorio. Hablar de quillacas, entonces, implica proponer que en ciertos aspectos, aunque no en todos, todavía funcionaban estas antiguas unidades étnicas. Lo que intentaremos en este capítulo es ir evaluando los hitos donde se separan o se unen los antiguos segmentos étnicos. Aquí es importante rescatar los trabajos realizados hasta ahora, estamos hablando de Wachetel 2001, Abercrombie 1986 y Barragán y Molina 1987 que han trabajado acerca de los desmembramientos del antiguo territorio quillaca. Serán, entonces, a veces fragmentos de los quillacas los que veamos en acción.

veremos que la política desplegada por los quillacas les permitió no sólo mantener su territorio prehispánico, sino incrementarlo.

2. LA ESTRATEGIA TERRITORIAL.

En el periodo prehispánico, los quillacas formaron un señorío constituido por población tanto aymara como uru, además a los denominados uruquillas de quienes hay todavía un debate acerca de su filiación étnica ya que no compartían todas las características con los conocidos urus². Los quillacas eran realidad la asociación de varias identidades: los quillacas, asanaques, sevaruyos, aracapis, aullagas y uruquillas, que habían conformado una provincia inca, según nos informa la probanza de don Juan Colque de 1575³. El sector dominante de la sociedad la constituían los pastores, cuya base económica se sustentaba en la ganadería de camélidos, si bien practicaban la agricultura lo hacían de manera secundaria.

Su territorio comprendía una amplia región al sur del lago Poopó, formado por una gran planicie donde en una aislada elevación se ubicaba la cabecera del señorío denominada Hatun Quillaca y que luego fue famosa por cobijar a la milagrosa imagen del “*Señor de Quillacas*”. Se trata de una región sumamente árida, apta básicamente para el pastoreo pero también para la pesca aunque también fueron importantes las minas como las de Garcimendoza.

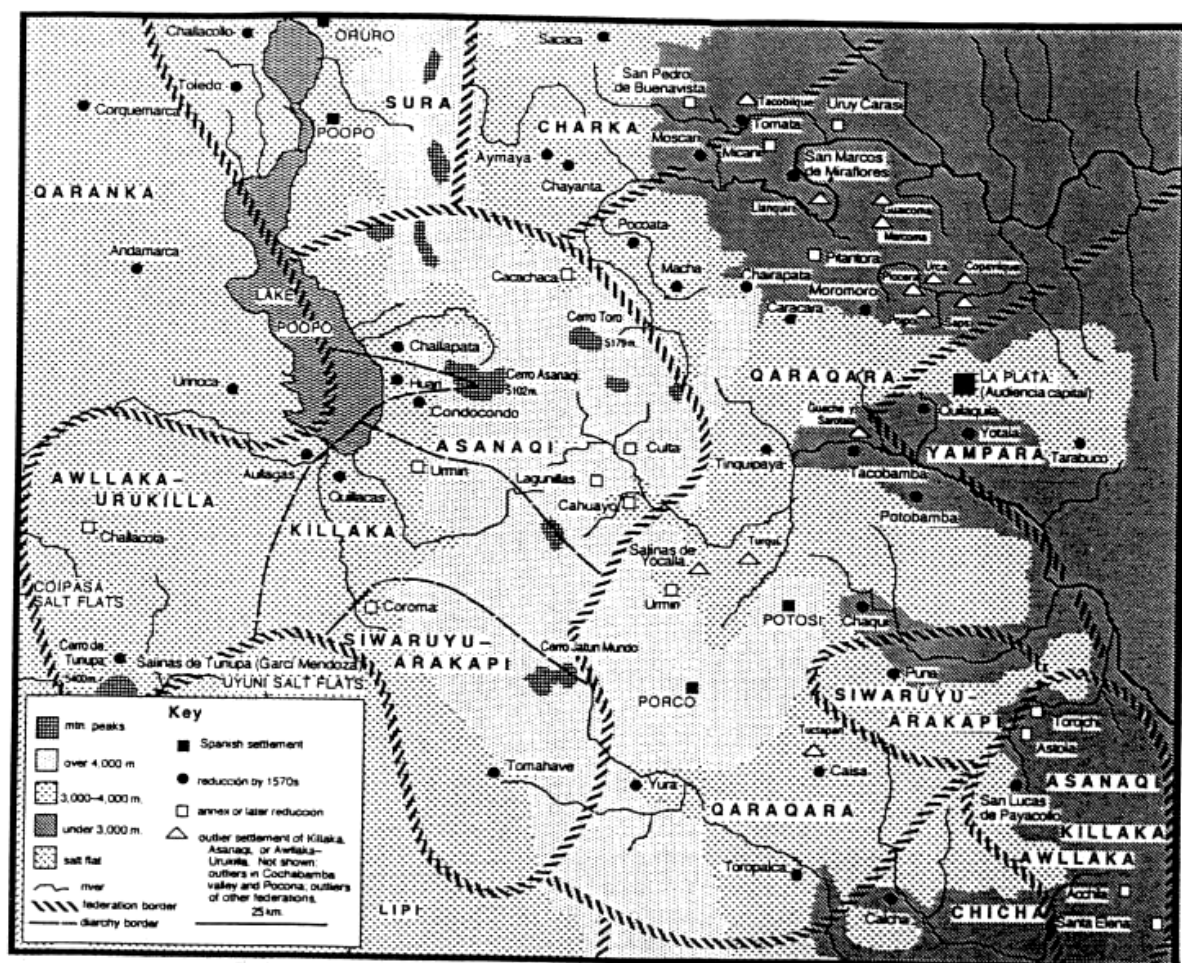
A inicios de la Colonia incluía un territorio nuclear al sur y sudeste del lago Poopó y algunas tierras ubicadas hacia los valles interiores. Durante una buena parte del periodo colonial su territorio incluyó una importante cantidad de tierras dispersas ubicadas hacia Porco, Potosí, Yamparáes y Cochabamba y quizás incluso Tarija.

² Acerca de los uruquillas, Abercrombie discute este problema que inicialmente fue abordado por Wachtel a cerca de la dicotomía Uru-Aymara. Los uruquillas se presentan como una categoría distinta. Mientras asanaques, quillacas, aracapis, designan claramente unidades étnicas y políticas, el término uruquillas se uso además para señalar un estatus social y una lengua (Abercrombie s.f.).

³ “Primera información hecha por don Juan Colque Guarache cerca de sus predecesores y subcesión en el cacazgo mayor de los quillacas, asanaques, sivaruyos, uruquillas y haracapis y de sus servicios a favor de su majestad en la conquista, allanamiento y pacificación deste reino del Perú. Año 1575”. Versión paleográfica y estudio introductorio de Waldemar Espinoza Soriano en 1981.

El virrey Toledo redujo a la población quillaca en seis pueblos coloniales que serán las referencias geográficas e identitarias hasta hoy. Se trata de los pueblos de Quillacas, Condo Condo, Challapata, Huari, Pampa Aullagas y Puna. Las posesiones quillacas, en sus distintas parcialidades⁴, han sido recopiladas tanto por Abercrombie (1986) como por Barragán y Molina (1987) sobre la base de distintos documentos. Si el primero utilizó sobre todo información de archivos extranjeros, nacional, departamental y el de Poopó, los segundos autores se basaron en papeles comunales.

Mapa N° 8



El Territorio de la Confederación Quillaca.

Fuente: Abercrombie 1986

⁴ Un problema todavía por resolver es hasta qué punto poseían estas tierras como quillacas en su conjunto o divididas por parcialidades.

El resultado de los trabajos de Barragán y Molina así como los de Abercrombie nos dejan una visión de un territorio nuclear con una importante cantidad de tierras digamos “*secundarias*”, pero se trata de una suerte de radiografía estática de su espacio que quisiéramos complementar introduciendo la idea de procesos donde fueron importantes las estrategias de apropiación que fueron desarrollando en el tiempo. Por este motivo nos alejamos un tanto de una perspectiva que fue dominante en los años 1980, cuando fueron escritos ambos trabajos, influenciados a nuestro entender por las investigaciones de Wachtel que tenían la misma orientación. Por entonces se trataba de ver cuál fue el proceso de pérdida de una antigua y gran unidad territorial prehispánica en tiempos coloniales. En tanto que lo que veremos nosotros es una serie de pérdidas pero también de recomposiciones, con una creatividad notable en cuanto a las formas de nuevos accesos, como intentaremos mostrar.

Entonces, creemos que el territorio quillaca como lo diseñaron los autores nombrados, no fue el territorio prehispánico, como parecen sugerir ambos estudios, sino que fue siendo construido durante el periodo colonial, con una serie de recomposiciones, de ganancias y también de pérdidas. En parte estas estrategias de recomposición aprovechaban el sistema mercantil imperante.

Para sustentar nuestra propuesta presentamos a continuación un cuadro que resume el proceso de tenencia de las tierras de los quillacas⁵. Se trata, sin embargo, de mostrar una tendencia más que hacer un trabajo exhaustivo sobre la territorialidad quillaca, y es posible, por tanto, que hubiera otras tierras fuera de las registradas. De cualquier forma, el hecho de mostrar la importante cantidad de tierras poseídas, así como su variedad, nos permite tener en contexto el persistente esfuerzo por adquirirlas y mantenerlas. Al mismo tiempo nos ubica en su capacidad de utilizar el sistema colonial a su favor, por lo menos hasta el siglo XVII. Es interesante anotar que un elemento que se juzgaba de la gestión de las autoridades étnicas es su capacidad de no perder las tierras u otros bienes adquiridos⁶.

⁵ El cuadro ha sido elaborado en colaboración con el universitario Roger Mamani con presentamos una ponencia conjunta sobre el tema en el coloquio sobre minería colonial en junio del 2006-

⁶ El testigo Manuel Villalobos cacique gobernador que fue del pueblo de Andamarca (Carangas) dijo que ... “*asi mismo ha oído decir que los Choqueticllas con conocido daño y perjuicio de esta comunidad enagenó las*

Un elemento que se debe recalcar es que existe una situación ambigua entre lo que se consideraba propiedad comunal y propiedad del cacique. Justamente por esta ambigüedad y por que consideramos que hasta el S. XVII el cacique era inseparable de lo que se consideraba “*comunidad*” que lo hemos tomado igualmente en cuenta.

Cuadro N° 8

Tierras de Valle de los Señorios de Quillacas Asanaques y Aullagas-Uruquillas*

Nombre.	Jurisdicción.	Pertenencia.	Cultivo.	Año Documento.
Tierras de Urca.	Yamparaes.	Quillacas.		1683 ⁷
Tierras de Mamaguasi.	Yamparaes.	Quillacas.		1683
Tierras de Piusera	Yamparaes.	Quillacas.		1584/1683 ⁸
Chacra de Pocpo. Tierras en el Valle de Cainaca.	Yamparaes. Cerca de Sapsi.	Quillacas Aullagas- Uruquillas		1584/1683 ⁹
T. de San Pedro de Milloma.	Yamparaes. Vecindad de Sapsi (Viven indios de Condo Condo)	Asanaquez. Quillacas, Aullagas		1597 ¹⁰ 1683
Chácara de Molle o Mollepampa (De temporal)	Yamparaes.	Quillacas.	Maíz más papas.	
Chácara de Yunioma (De temporal)	Yamparaes.		Papas.	
Chácara de Challoori (De riego)	Yamparaes.		Maíz más papas.	

tierras que existían en la citada doctrina de Puna “ (ANB EC 1804.82 F.46) El testigo don Manuel Sandoval Choquetiglla Llanquipacha noble... del ayllu Collana dijo que “*doña Narcisa Choqueticlla no es descendiente de don Juan Colqueguarachi por ningún modo ... se ratifica el exponente que el padre do don Juan Antono se llamabas don José Choqueticlla, enagenó las tierrasw nombradas Torre, Turisa, Guacayapy Yapipampa y otras muchas haciendas e ingenios que existían en la ribera de Potosí... con conocido perjuicio y usurpo...*” (Ibíd. f. 48)

* El presente cuadro fue realizado sobre la base del cuadro de Barragán-Molina 1987: 305, 306; documentos utilizados por Abercrombie y documentos recogidos en nuestra propia investigación del Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia (ANB) y del Archivo Judicial de Poopó (AJP)

⁷ El año de 1683 es cuando se hace la visita general ordenada por el Virrey, Melchor de Navarra y Rocaful, duque de La Palata. En adelante cada vez que se mencione esa fecha se esta haciendo referencia a esta visita. Todos los datos sacados a partir de la visita ordenada por el Duque de La Palata, son sacados de la tesis de Abercrombie.

⁸ ANB. EC. 1804. 82. Testamento de Juan Colque Guarachi. (Doc anexo)

⁹ ANB. EC. 1804. 82. Testamento de Juan Colque Guarachi. (Doc anexo)

¹⁰ AJP N° 13 1602. Se hace referencia a este lugar en el deslinde y amojonamiento de las tierras de los Quillacas. Dice “...de los Quillacas y Asanaques...”

Pastos de Parotar.	Yamparaes.		Vacas más ovejas.	
Chácara de Calchaque o Collchana (De temporal)	Yamparaes.		Maíz más papas.	
Chácara de Tuchi (De riego)	Yamparaes.	Quillacas.	Maíz más papas.	
Chácara de Tillaque (De temporal)	Yamparaes.	Quillacas.	Papa más quinua.	
Villcapampa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Chácara de Pirhuani.	Yamparaes.	Quillacas.		
Abona.	Yamparaes.	Quillacas.		
Salto.	Yamparaes.	Quillacas.		
Chapaya.	Yamparaes.	Quillacas.		
Chácara de Sicaya (De temporal)	Yamparaes.	Quillacas.	Maíz más papas.	
Terreno de Challaque (De temporal)	Yamparaes.	Quillacas.		
Pastos de Uyhumarca y Canchapampa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Nollekeran	Yamparaes.	Quillacas.		
Jatunpampa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Quinza Chancha.	Yamparaes.	Quillacas.		
Puyyo.	Yamparaes.	Quillacas.		
Tipacasa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Patapampa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Chamca Patilla.	Yamparaes.	Quillacas.		
Turipampa.	Yamparaes.	Quillacas.		
Bairo Molle.	Yamparaes.	Quillacas.		
Tunapani.	Yamparaes.	Quillacas.		
Tierras de San Pedro de Moco.(ayllu Changara)	Yamparaes. Cerca de Pitantora.	Asanaquez.		1683
Molle Pucyo.	Yamparaes.	Quillacas.		
Quebrada de Churuni.	Yamparaes.	Quillacas.		
Quebrada de Saychoma.	Yamparaes.	Quillacas.		
Quebrada de Guancarani y Lampara Uma.	Yamparaes.	Quillacas.		
Pastos de Chilcane.	Yamparaes.	Quillacas.		
Río abajo de	Yamparaes.	Quillacas.		

Queiquisana.				
Altos de Chichi.	Yamparaes.	Quillacas.		1610 ¹¹
Tierra de San Juan de Caichaca. (ayllu Sulcayana)	Yamparaes. Cerca de Pitantora.	Asanaquez.		1683
Tierra de Llanquiri. (Del ayllu Collana)	Yamparaes.	Asanaquez.		1683
Tierras de Guapi De la parcialidad de los Marca Soragas	Provincia de Porco. Pueblo de Puna.	Quillacas.		1683/1804
Tierras de Suaze.	Yamparaes.	Aullagas- Uruquillas		1683
Calacala.	Yamparaes. Entre los pueblos de Yamparaes y Chacabuco.	Uruquillas.		
Tierras de Calala Siclla	Yamparaes	Quillacas		1570/1610 ¹²
Tierras de Tacotala- Bilabila-Mollemolle. ¹³	Yamparaes ¹⁴	Quillacas.	Maíz	Compró don Juan Colque 1610/1616
Tierras de Quitarqui.	Yamparaes???	Quillacas.		Compró don Juan Colque 1610. ¹⁵
Estancia de Cachimayo.	Tarija???	Aullagas- Uruquillas.		
Hacienda de Charamoco.	Asiento y pueblo de Quillacollo.	Quillacas.		Ya las poseía don Juan Colque
Tierras de Illaurco.	Jurisdicción de Cochabamba.	Carangas/ Quillacas, Aullagas.	Maíz.	1578. ¹⁷

¹¹ ANB. EC. 1804. 82 Tierras de Chichi, mencionadas en el testamento de Don Juan Francisco Visalla Guarachi en el año de 1610.

¹² En el documento se afirma que se compró estas tierras hace cuarenta años y se esta hablando en el año de 1610.

¹³ El documento no menciona en que Provincia se encuentran estas tierras. (ANB EC 1616.1 Anillado 1)

¹⁴ ANB. EC. 1804. 82 El testamento de Don Juan Colque Guarache el segundo afirma que su hermano vive en esta hacienda.

¹⁵ ANB ANB. EC. 1804. 82

¹⁶ Abercrombie menciona estas tierras pero no dice exactamente en donde se encuentran. Sin embargo existe un lugar en Tarija llamada de esta forma.

¹⁷ AMC. ECC Vol 17 Año de 1578. En el documento se muestra claramente que los indios de Carangas, Quillacas y Aullagas tienen posesión de estas tierras sin embargo no se dice claramente que fueron repartidas por el Inca, lo que nos hace sospechar de esta condición es que los Caciques de pueblos mencionados piden que se les adjudique las tierras de Illaurco conforme a la medición que hacia el Inca sin buscar otro tipo de mediciones. Sin embargo, en un documento anterior al mencionado, (AMC. ECC. Vol 13, Año de 1574) se hace referencia a tierras que los Carangas y Uruquillas ocupaban en el valle de Cochabamba, en donde fueron instalados por el Inca, sin mencionar exactamente el nombre de las tierras. Pensamos que se trata de las mismas tierras ya que el Corregidor ante quien se hace se las diligencias es el mismo, el tenor es el mismo y el

T. de Chulla	Cochabamba.	Carangas/ Quillacas, Asanaquez y Aullagas- Uruquillas	Maíz.	1602/1804 ¹⁸
Tierras de Anocaraire.	Cochabamba.	Carangas/ Quillacas.	Maíz.	1570
Tierras de Tugtapari. ¹⁹	Porco.	Aullagas- Uruquillas		1683
Tierras de Juriguanay.	Provincia de Porco.	Quillacas.		1800
Tierras de Turrisa..	Provincia de Porco.	Quillacas.		1683
T. en el pueblo de Puna.	Poco. (En el Señorío Arakapi)	Quillacas.		
Salinas de Yocalla y Urmiri. (Del Ayllu Saca de Challapata)	Potosí.	Quillacas.	Minas de sal.	
Tierras de Cayara Millo, Omasa, Coroma, Cerro de Bailla Collo, Cerro de Turqui. Pacopampa, Cata Vacollo, Cerro de Yrca Cunca ²⁰	Potosí. Valle de Tarapaya.	Quillacas y Asanaquez.	Leña. (Trajín)	1602/1683 Compradas probablemente alrededor de 1550
Tierras de Marca Hayoni, Andacaba, Sivincaoma, Musuni, Villoma. ²¹	Potosí.	Asanaques de Condocondo.		1602
Hacienda de Tacobilque. (Con Molino)	Provincia de Chayanta y Asiento de San Pedro. Cerca del pueblo de Tomata.	Quillacas ²² Asanaquez.		1662/1683
Chácaras de Quilloquillo, Haytacara, Sita,	Yamparaes	Quillacas.	Viña	1610

primer documento es un apelación de otro anterior. Así pues este ultimo puede ser uno de los documentos iniciales ya que fue escrito en el año de 1574 y el otro en el año de 1578.

¹⁸ Tierras de Chulla reclamadas por Antonia Copatite en pleito por derecho de Cacicazgo con Doña Narcisca Choquetiella en el año de 1804.

¹⁹ AGNA 13.18.5.1 (En Abercrombie s.f: 30).

²⁰ AJP N° 13 1602. Parece que son tierras colindantes una de otra ya que en el deslinde y amojonamiento empiezan en un lugar y terminan en el mismo.

²¹ Ibid. Los Asanaques de Condo Condo reclaman como suyas propias estas tierras denunciando a Juan Guarache cacique de Quillacas como usurpador.

²² ANB EC 1666 N° 37 En este caso el Cacique de Quillacas, Don Felipe Choquetiella, dice “...en mis casas y chacara de Tacobilque...” como si fuera de su propiedad y no de la comunidad.

Amcayapo, Guañoma y Pilcomayo. ²³ (Límites una con otra)				
T. de Pilaya y Paspaya. ²⁴ De los indios de San Lucas de Paacollo.	Yamparaes.	Quillacas, Asanaquez y Aullagas-Uruquillas		1683
Chácara de Sarotala Guache. Chácara de Milamila	Distrito de Tacobamba.	Quillacas y Asanaques.	Papas.	1611/1683
Hacienda de Guapequela ²⁵		Quillacas.		1600???

Esta reconstrucción del territorio Quillaca a comienzos de la Colonia nos da la imagen de un territorio sumamente salpicado que se extendía hacia Porco y sobre todo la región de Yamparaes. Solamente en un caso tenían tierras en Potosí. El panorama que dejan estas recopilaciones es el de una organización en la que ciertos espacios eran compartidos por todas las parcialidades del antiguo señorío Quillaca, como en el caso de las tierras de Chulla cerca de la ciudad de Cochabamba y otros, la mayoría de ellos, las tierras pertenecían solamente a una parcialidad e incluso de un solo ayllu.

El siguiente cuadro ha sido elaborado subrayando las formas de adquisición de tierras así como los lugares y fechas de las mismas. El cuadro está ordenado de acuerdo al año de adquisición para visualizar el proceso.

²³ ANB. EC. 1804. 82. Documento anexo, Testamento otorgado por Don Juan Francisco Vasalla Guarachi Cacique Principal del repartimiento de los Quillacas.

²⁴ ANB EC. 1804. 82 En la foja 43v se indica que “...Don Antonio Choqueticlla y sus padres vendieron las tierras nombradas de Juriguanay en Pilaya y Paspaya y las que habia en la doctrina de Puna pertenecientes a esta comunidad por ingente cantidad de pesos por lo que los Choqueticllas siempre estuvieron repudiados...” Esta venta ocurre a finales del siglo XVIII.

²⁵ ANB EC. 1804. 82 Testamento de Don Juan Colque Guarachi, el segundo. Indique que tubo esta tierra por merced de su majestad pero sin indicar en que provincia exactamente.

Cuadro N° 9

Tierras de Valle Adquiridas de los Señoríos de Quillacas, Asanaques y Aullagas-Uruquillas.

Nombre.	Jurisdicción	Pertenencia	Recurso	Forma de adquisición.	Año de compra.	Año de referencia
Tierras en torno al Cerro de Turqui.	Potosí. Valle de Tarapaya	Quillacas y Asanaques.	Leña, pastos.	Compradas en remate público.	Adquirida Alrededor de 1550	1602/1683
Tierras de Calala Siclla	Yamparaes??	Quillacas		Compradas a Juan de Toro	1570	1610
Tierras de Anocaraire.	Cochabamba.	Carangas/Quillacas.	Maíz.	Tierras asignadas por Huayna Capac.		1570
Tierras de Illaurco.	Jurisdicción De Cochabamba.	Carangas/Quillacas, Aullagas.	Maíz.	Probablemente Tierras asignadas por el Inca.		1578.
Tierras de Piusera	Yamparaes.	Quillacas.		Compradas al Obispo de Quito	1584	1683
Chacra de Pocpo. Tierras en el Valle de Cainaca.	Yamparaes. Cerca de Sapsi.	Quillacas Aullagas-Uruquillas		Compradas al Obispo de Quito.	1584	1683
T. de Chulla	Cochabamba	Carangas/Quillacas, Asanaques y Aullagas-Uruquillas	Maíz.	Tierras asignadas por Huayna Capac /Compra en Remate público al obispo de Quito	1584	1602/1804
Hacienda de Guapequela	Probablemente Yamparaes.	Quillacas.		Merced de su Majestad.		1600

Tierras de Tacotala-Bilabila-Mollemolle.	Yamparaes	Quillacas.	Maíz	Compra de Juan Albertos.	Las compró don Juan Colque 1610/1616	1610
Tierras de Quitarqui.	Yamparaes?	Quillacas.		Compradas de Juan Albertos.	Las compró don Juan Colque 1610.	1610
Hacienda de Charamoco.	Asiento y pueblo de Quillacollo.	Quillacas.		Compra en Remate público	Ya las poseía don Juan Colque	1610
Chácaras de Quilloquillo, Haytacara, Sita, Amcayapo, Guañoma y Pilcomayo. (Lindantes una con otra)	Yamparaes	Quillacas.	Viña	Merced del Virrey Francisco de Toledo		1610
Chácara de Sarotala Guache. Chácara de Milamila	Distrito de Tacobamba.	Quillacas y Asanaques	Papas.	Desde el tiempo del Inga.		1611/1683
T. de Llanquiri. (Del ayllu Collana)	Yamparaes.	Asanaques		Compradas.		1683

Observando el cuadro de las adquisiciones, hasta donde esta información nos permite comentar, la primera adquisición fue muy temprana y se relaciona directamente con Potosí. Las otras tierras se ubican en zonas que ellos recorrían frecuentemente. No encontramos,

por ejemplo, que buscaran controlar territorio hacia la costa que era una territorialidad más corriente entre los carangas y lupacas. Los quillacas parece que tuvieron su territorio volcado hacia los valles del sur de Bolivia y hacia allí intentaron ampliarlo. Las adquisiciones más tardías parecen ser de la primera década del siglo XVII. Pensamos que es una tarea pendiente evaluar las causas del retroceso que parece se dio a partir de entonces en el proceso de adquisición de tierras. Una posibilidad abierta a investigación es que la crisis minera de fines del S. XVII hasta la primera mitad del S. XVIII tuviera que ver con la capacidad de los pastores de seguir este proceso.

Es importante subrayar, que la relación de los quillacas con las minas no era algo nuevo. Encontramos una tradicional relación entre pastoreo y minería, desde tiempos muy antiguos.

3. LOS QUILLACAS Y LAS MINAS

Juan Colque Guarachi presenta en su probanza, como uno de sus aportes a la Corona, el haber “*descubierto*” las minas de Porco para los españoles. Podemos entender que no solamente conocían la mina de Porco sino que eran diestros en el trabajo minero y trabajaron estas vetas junto con otros grupos²⁶. Sabemos que las minas eran espacios multiétnicos controlados por los incas, así nos lo muestran otros casos²⁷.

En tiempos coloniales, la ubicación del territorio quillaca era estratégica. Por la parte sur de su territorio, donde se encontraban los aullagas pasaba el camino Real que fue utilizado por Almagro en 1535 cuando los españoles ingresaron por primera vez al sur del Imperio Incaico²⁸. Posteriormente se convirtió en un camino muy transitado porque por él pasaba el

²⁶ Como vimos en el capítulo sobre la invasión española, tanto Coysara el mallcu de los charcas como Guarachi de los quillacas dicen que ellos “*descubrieron*” las minas de Porco para los españoles. Sin embargo, es necesario tener presente que las minas estaban en territorio de los Qara Qara, pero eran minas del Inca que “*estaban ocultas después que los españoles entraron en esta tierra...*” por orden del Inca según los testigos Miguel Unciga, cacique de Chuquicota y Martín Copaquira, cacique de Aullagas, de la probanza de Juan Colque Guarachi.

²⁷ Por ejemplo Carabaya y La Paz, (Arze 1994).

²⁸ Después de salir del Cuzco y llegar a la región de Oruro, Almagro salió de Paria y llegó hasta Aullagas donde acampó diez días para luego emprender su camino hacia Tupiza, cabecera de los chichas. El tambo de Aullagas se encontraba en la orilla sur del Lago Poopó; era un importante tambo incaico emplazado en territorio

trajín de azogue que iba desde Arica hasta Potosí y de retorno llevaba las barras de plata. Los indígenas de los alrededores tenían por tanto nuevas obligaciones atendiendo este tambo para facilitar el tránsito de la compañía de azogue a quienes tenían la obligación de vender maíz a la mitad de precio (Alvarez [1588] 1998)²⁹.

Es importante anotar también que el segmento de los Aullagas- Uruquillas (que Abercrombie denomina señorío) incluía la zona de Salinas de Garcimendoza que por entonces se denominaba Tunupa, cerca del salar de Uyuni. Se trata de una zona no solamente de salares sino también de importantes minas de plata que tuvieron un cierto auge en la colonia y que seguramente fueron conocidas con anterioridad a la Colonia. Otras minas trabajadas en el siglo XVI se encontraban cerca de Challapata y de Condo (Platt et al: 136).

Pero sobre todo es importante precisar que el sector sur del territorio, estaba muy cerca de la ciudad de Potosí, y llegaba hasta Urmiri³⁰ (Molina 2006) donde había unas salinas no muy alejadas de Potosí y muy cerca de las Salinas de Yocalla. Entonces, al “descubrirse” Potosí, la mano de obra de la región pudo insertarse muy bien a la rica mina potosina.

Por otra parte como se sabe, era clave el acceso a la mano de obra y así como un importante recurso: las llamas para el trabajo en las minas. Los primeros encomenderos recibieron la mano de obra de los indígenas de las distintas parcialidades de los que por una parte los aullagas y por otra los quillacas. De manos de Francisco Pizarro, Pedro de Hinojasa recibió 750 indios aullagas y Hernando de Aldana 1000 indios entre aullagas y quillacas. Luego La

de los Aullagas y Uruquillas del señorío Quillaca. Según la probanza de Juan Colgue, Guarachi, señor de los quillacas, que estaba en el Cuzco, "... queriendo subir don Diego de Almagro a las provincias de Chile, el dicho Guarache envió a un hermano suyo a la dicha provincia de los Quillacas para que sacase socorro a la parte del dicho don Diego. Y... para ello sacó mucha cantidad de comidas al tambo de los Aullagas para los soldados y gente que llevaba que eran cuatrocientos soldados y le dieron bastimentos y provisiones para más de mil. Y por su mandato salieron todos sus indios a servir a los dichos soldados lo cual hicieron ellos solos sin otros ningunos. Y ansimismo le dieron muchos indios de carga que llevasen". (Colque Guarachi en Espinoza Soriano 1981)

²⁹ No se sabe exactamente si el actual pueblo de Pampa Aullagas era el lugar del tambo; según el arqueólogo Marcos Michel, el tambo incaico y seguramente el del siglo XVI también, se encontraba en un poco más alejado del sitio actual.

³⁰ Urmiri es un topónimo frecuente en el área andina, hay por ejemplo un pueblo denominado Urmiri en el departamento de La Paz famosos por sus aguas termales, también otro en la provincia Poopó y en la provincia Avaroa otro sitio denominado "Urmiri de Quillacas".(Montes de Oca 1983: 417).

Gasca entregó a los aullagas a Hernán Vela que en la década de 1570 pasaron a Diego de Zárate. Navarra y Diego Pantoja recibieron de La Gasca indios quillacas (Presta 2000: 240,257-258). Posteriormente, con las ordenanzas de Toledo, se encontraban entre las 16 provincias obligadas a la mita.

3.1. Los quillacas en Potosí.

Si bien Potosí se encontraba en territorio de los qhara qhara, por su cercanía, los quillacas accedían a la Villa Imperial con cierta facilidad. Este espacio estaba relativamente cercano y seguramente era ya conocido. Podemos pensar que los quillacas adoraban la huaca de Potosí antes de su explotación en la Colonia. Seguramente por esto el cura de Aullagas, Antonio Álvarez en 1588, sostiene que *“cuando [los indios] van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista, le mochan y llaman “señor” y piden ventura y salud y riqueza”* (Álvarez [1588] 1999:356).

Sabemos que estuvieron en Potosí desde muy temprano. Cuando se reimpulsó la explotación de Potosí luego de las guerras civiles, en 1549, en un juicio entre encomenderos de Carangas, Lope de Mendieta *“presentó por testigo a Vilcaguamane Cacique de Quillaca”* (AGI Justicia 659, f. 581v) que se encontraba en dicho asiento seguramente a cargo de los indios de su repartimiento que trabajaban en el Cerro.

También sabemos que los aullagas-uruquillas encomendados a Vela trabajaron en Potosí desde el momento mismo de su descubrimiento³¹. Por entonces estaba permitido extraer de ellos *“moderados tributos”* y el encomendero estaba autorizado a llevar a *“sus indios”* a trabajar al Cerro Rico en una etapa de altísima productividad de la mina. Además Vela consiguió inmediatamente ser nombrado Alcalde Ordinario en la Plata y guarda de la

³¹ Este caso ha sido estudiado por Abercrombie. Hemos revisado una versión preliminar que se encuentra en el Archivo Nacional de Bolivia (Sucre), pero por comunicación del autor sabemos que su trabajo se ha publicado en *“Tributes to Bad Conscience: Charity, Restitution, and Inheritance in Cacique and Encomendero Testaments of 16th-Century Charcas.”* In *Dead Giveaways*, pp. 249-89. Susan Kellogg and Matthew Restall, eds. University of Utah Press, 1998.

Hacienda Real en Potosí. A los pocos años dejó la Villa y retornó a España en 1554 siendo un hombre enormemente rico aunque luego de un juicio no solamente él sino su viuda fue conminada a devolver los excesivos tributos que había cobrado³² (Abercrombie 1992/1998).

Lo interesante de este caso es que el tributo había sido exigido a indios urus y uruquillas, un grupo de indios considerado de los más pobres y menos aptos para el trabajo. Ya en 1545 se encontraban indios aullagas trabajando en las minas de Porco y cuando se “descubrió” Potosí Hernán Vela instaló 200 aullagas en esa mina, ubicados mayormente en la parroquia de San Pablo. Le debían entregar un marco de plata cada semana por cada trabajador, unas veces en su casa en Potosí y otras en La Plata (Abercrombie 1992: 12).

Pero la bonanza de Vela y otros encomenderos en Potosí se vio afectada por una medida de La Gasca de 1549 que buscaba prohibir el uso de indios de encomienda en las minas los que debían ser reemplazados por esclavos africanos debido a las terribles condiciones de trabajo. El debate se encaminó a que en 1551 se notificara a los encomenderos acerca de una nueva tasa y hacia una búsqueda de una “restitución” de parte de ellos hacia los indígenas que habían sido explotados. A través del juez Estupiñán La Gasca consiguió que algunos encomenderos como Gómez de Solís y Lorenzo de Aldana cumplieran con esta restitución³³. A Hernán Vela, en cambio se le siguió un juicio por haber cobrado tributos excesivos y abusos a “sus indios” en Potosí (Abercrombie 1992)³⁴.

³² Casi un biografía entera de Vela e información sobre Aullagas y el pueblo que Vela compró en España con su fortuna hecha en Potosí (Siete Iglesias de Trabancos), ha sido publicada por Margarita Alvarez Martin, *la villa de Siete Iglesias de Trabancos*. Diput. De Valladolid, 2004.

³³ Solís devolvió 5.000 pesos ensayados en su testamento de 1561, que según un quipu había cobrado en exceso y Aldana organizó una obra pía que se mantuvo hasta el siglo XVIII cuyos réditos fueron para los indios de su encomienda.

³⁴ Los tres caciques encomendados a Vela testificaron contra él por malos tratos recibidos de un negro llamado Juan que incluso torturó y llevó a la muerte al cacique Poma y a su mujer para que los encomendados cumplieran con su cuota de plata. Los quipucamayos quillacas también leyeron en sus quipus las entregas que habían hecho en maíz, ropa, animales, mano de obra para la construcción de sus casas incluyendo el trabajo de personas y animales. Y sobre todo tenían registrado que entre 170 y 200 indios entregaban cada uno a Vela un marco de plata semanalmente³⁴ (Abercrombie 1992:18).

En el juicio contra Vela, Polo de Ondegardo testificó indicando que los uruquillas eran un grupo relativamente rico y formado por eficientes mineros; otros testigos añadieron que en tiempos del inca acostumbraban a ir a las minas y por ser diestros en el oficio. Guayna Capac les dio el nombre de Uruquillas que significa “*pescadores de plata*” (Abercrombie). En efecto diversos cronistas reconocen que los uruquillas eran especialistas palliris, es decir escogedores de mineral (Ocaña [1599-1606] 1969). Coincidentalmente, una zona de mayor presencia de restos que han quedado en Porco se denomina “*Uruquilla*”³⁵.

Este ejemplo nos lleva a subrayar que los quillacas, por lo menos en algunos de sus segmentos, tenían una relación con la minería de larga data. Aspecto que es recalcado en los primeros años de Potosí. Creemos en consecuencia que sus estrategias estaban dirigidas a potenciar esta su capacidad para aprovechar las mejores oportunidades del nuevo sistema, como intentaremos mostrar más adelante.

3.2. La estrategia quillaca: recomposición de un nicho ecológico.

Cuando se consolida la producción de plata de Potosí los quillacas están bien instalados en la Villa. Fueron incluidos por las ordenanzas de Toledo en el trabajo obligatorio de la mita. Parece que los quillacas se ubicaron primero en la parroquia de San Bernardo y luego fueron trasladados a San Sebastián, mientras los aullagas y uruquillas estuvieron de manera más estable en San Pablo (Mesa y Gisbert 1992).

Tenían la ventaja de la cercanía de su territorio a la Villa Imperial y de contar con una élite gobernante pujante y ambiciosa que buscó insertarse de la mejor forma posible en la sociedad colonial y un sistema de mercado. Hablamos de la famosa la figura de don Juan Colque, cacique quillaca que habría sido el cacique andino más poderoso en tiempos de Toledo. Fue él quien, a nombre de los demás caciques que se encontraban en Potosí, pidió al virrey la promulgación de varias ordenanzas que fueron emitidas por este. Fue también el único indígena azoguero. Según Capoche, para 1585 de un rosario de ingenios que se

³⁵ Van Buren, Mary. Perspectivas arqueológicas sobre la producción de plata bajo los imperios inca y español. Ponencia presentada en el Coloquio *Minas y metalurgia en Los Andes Centrales y del Sur. Desde la época Prehispánica hasta el siglo XVII*; Sucre 2006.

ubicaban fuera y dentro de la Villa Imperial, eran, solamente los herederos de Juan Colque asociados con Diego de Morales, los únicos indígenas propietarios de un ingenio³⁶ (Capoche 1959 [1585]: 119). Es evidente, pues, que Juan Colque como representante de los quillacas tuvo una activa participación en la economía y sociedad mineras.

Parece entonces que una de las maneras en que Colque participó de la economía minera fue a través del beneficio del metal. Esto implicaba por lo menos cuatro cosas, primero contar con un importante capital de arranque para instalar un ingenio que, según datos de los Registros de Escrituras de Potosí, tenían un altísimo costo³⁷. Segundo contactos con el poder colonial, para poder ser parte del sector económico y político más poderoso de la ya poderosa economía potosina. Tercero, contar con mano de obra para llevar adelante la empresa. Y cuarto, tal vez lo más importante, tener una mentalidad que le permitía articular exitosamente desde el temprano periodo colonial, la economía comunal con la de mercado.

Pero la minería no fue la única forma de participación en la economía minera, como buen exponente de una cultura pastoril, la diversificación de las opciones era su principal estrategia económica. En consecuencia sus esfuerzos se dirigieron, quizás principalmente, a la consolidación de su territorio y a la ampliación del mismo. Hemos visto que los quillacas hicieron esfuerzos por ampliar su territorio accediendo a nuevas tierras en tiempos coloniales siguiendo un patrón territorial precolonial Veamos ahora un caso muy particular muy cerca de la villa de Potosí.

³⁶ El ingenio constaba de dos cabezas con doce mazos.

³⁷ Estos complejos se construyeron muy pronto en "*casas convenientes y espaciosas*" aunque, según Cañete, recién el agua de la Ribera comenzó a correr en marzo de 1577. Para entonces ya estaban moliendo 150 cabezas de ingenios que se habían construido por disposición del Virrey. Fueron realizados por oficiales herreros, carpinteros y albañiles que ganaban buen dinero. Para su fabricación se precisaba hierro y madera, materiales de difícil acceso. A veces se necesitaron hasta 60 hombres para transportar los troncos; una parte del tramo eran tirados por bueyes y caballos (Capoche 1959 [1585]:117). Se los traía desde Guañoma en Chuquisaca y el hierro desde España. (Escobari 2001: 205). En los primeros tiempos, a poco de su construcción (1577), la venta de un ingenio incluía las casas, canchas, corrales, indios y servidumbre además de la tierra con mineral que estaba acumulada de los desmontes antiguos. En el caso de la venta del ingenio de Juan Dávila que tenía molienda seca, junto con lo indicado también se vendían "*ocho mulas diestras de las dichas piedras para la molienda del metal y trescientos carneros con sus costales*" sedazo, tinas, una "*bomba*", dos medias pipas para salmuera y una piedra con su pipa y candado para echar azogue. Todo ello en la suma de 22.500 pesos ensayados (AHP EN 8, 1577 F. 191 –193v). Después se prohibió que la venta incluyera a los indios.

3.3. El caso del cerro de Turquí.



En esta fotografía aérea tomada del internet tenemos un cerro denominado **Tokhori** que bien puede ser el nombre original en aymara que significa bailar saltando. La ubicación según las coordenadas geográficas corresponde exactamente al denominado cerro Turquí.

El cerro de Turquí se encuentra en la cordillera de los Frailes en una ubicación aproximada de 19° 30' y 65° 50', muy cerca de Potosí.³⁸ Tiene una altura de 4.930 m (Montes de Oca 1983: 169)

Como vimos, las primeras tierras adquiridas en tiempos coloniales por los quillaca fueron las del cerro de Turquí. Se trata de tierras cuya ubicación es estratégica. Se encuentra en las cercanías de la Villa Imperial y permite la cría y el mantenimiento de ganado porque brinda pastos. Además, tiene leña³⁹ tan importante en la economía minera potosina. Por otra parte su ubicación permite controlar el acceso a las minas de sal de Yocalla, que era la proveedora de Potosí y también están cercanas al valle de Tarapaya donde se encontraban varios ingenios. Es decir una ubicación inmejorable para proponer una estrategia de articulación a la economía minera potosina.

³⁸ En los mapas actuales figura en la misma zona de nuestro documento un cerro denominado Tokhori. Bien pudo haberse dado una transformación de la palabra y una confusión de denominaciones de Turquí a Tokhori.

³⁹ “La que gastan en los hornos traen los carneros y cada carga de carnero vale cuatro reales, que en un puño, al menos con una mano, se llevara toda la carga del carnero” (Ocaña [1599-1606] 1969:203).

La posesión de las tierras del cerro de Turqui está documenta en un manuscrito del archivo de Poopó fechado entre 1597- 1602 (AJP/13 1602⁴⁰). Se trata de un pedido que hicieron los principales del pueblo de Condo Condo y de Quillacas al licenciado Lopidana, Justicia Mayor de la Villa Imperial, para que les confirme la posesión de unas tierras que tienen cerca de Potosí. El documento dice:

El licenciado Juan Días de Lopidana, ... justicia mayor de la villa de Potosí y visitador de las minas e ingenios... doy comisión para la ejecución del contenido de este mandamiento que ante mi presentaron don Juan Choque, Hernando Pita y Hernando Cuyo principales del pueblo de Condo Condo y Pedro Tapa y Hernando Mallco principales del pueblo de los Quillacas... (AJP/13 1602)⁴¹

La petición se hizo a nombre de los indios quillacas y asanaques que residían en la villa de Potosí y los que estaban cumpliendo con la mita indicando que

...principales indios de los quillacas y asanques que residimos en esta villa al entero de los indios de la mita decimos que nosotros a más tiempo de cincuenta años que tenemos y poseemos unas chacaras y tierras cuatro leguas de esta villa poco menos sin contradicción de persona alguna, llamadas Cayara, Millo oma, Sacoroma y Vaillacollo, Turqui, Pacopampa, Catavacollo, Yrcacunca, y otras de las cuales [f.30v] tenemos títulos y recaudos que son los que hacemos demostración ante V. M. en las cuales habemos apacentado y al presente apacentamos nuestros carneros y ganados y traemos de ella leña, champa, icho para nuestro sustento y de los demás indios de nuestros pueblos que vienen y están en esta villa para el ministerio y labor de las minas e ingenios de ella. Y estando en la dicha nuestra posesión un español llamado Pedro Corbacho y otras personas mayordomos de Juan de Pendones y otros que residen en el dicho valle [¿? Manchado] y de Alonso Regodon se nos han metido en las dichas tierras y pastos y nos han cortado y cortan y sacan mucha leña que llevan para vender al dicho valle de Tarapaya y a otras partes, la cual tenemos nosotros guardada mucho tiempo para nuestras necesidades y por quitárnosla nos han maltratado y aporreado y para remedio de ello a V Md pedimos y suplicamos que en conformidad de los dichos nuestros títulos y posesión se nos mande dar de su mandamiento de amparo de la dicha nuestra chacara y tierras en ellos contenidos.... (AJP/13 1602)

⁴⁰ AJP/13 1602 Petición de los Caciques de Condo sobre chacras y pastos a cuatro leguas de la Villa de la Plata o Potosí que poseen mas de cincuenta años.

⁴¹ A fines del siglo XVI están juntos quillacas y asanaques, aunque se dice del pueblo de Condo Condo y del pueblo de los Quillacas. En el documento EC 1759 No.39 El cacique de Challapata no quiere seguir siendo responsable de la mita de hanansaya y urinsaya por la gran responsabilidad y gastos que representa. Esta puede ser una muestra del desmembramiento de las partes de una antigua unidad.

El Corregidor accedió al pedido y mandó que se edifiquen nuevamente los antiguos mojones indicando que la leña que encontraren cortada la adjudiquen a los indios; mandó también, no se los moleste bajo una multa de quinientos pesos. Se hizo luego la notificación en el ingenio de Alonso Regodón a Pedro Corbacho. Este último dijo que nunca cortó leña y que solamente sacó “*champa*”, de la cual los indios no se aprovechaban por estar debajo de la tierra y de ciénagas y que tenía comisión del señor Oidor para sacar estas champas por ser sin perjuicio de los indios.

Luego se dirigieron los comisionados al cerro de Turquí, ubicado a cuatro leguas de Potosí, donde encontraron a Manuel Boto que justamente se encontraba cortando leña al pie del cerro y le notifican que no podía hacerlo; éste explica que lo hacía mandado por Pedro de Mondragón,⁴² el famoso mestizo potosino cuya riqueza llamó la atención de sus coetáneos. También cortaban la leña para el contador Diego Bravo usándola para el ensaye de lamas que el señor Oidor hacía.

Se dirigieron entonces a los distintos hitos para levantar nuevamente los mojones que se inician en la estancia de Paitaca, en los altos del valle de Tarapaya, a tres leguas de Potosí.

Los mojones eran los siguientes:

- Un cerro alto que está frontero de la chacra de Juan de Pendones – un mojón de piedras en la parte alta del cerro que llaman Yrcacunca el cual **se encuentra a la banda de las salinas de Yocalla**

⁴² Sobre Mondragón dice Ocaña: “Hay en Potosí indios muy ricos, en particular uno que se llama Mondragón. Un día fui a la casa de este indio, que es fiel ejecutor perpetuo, a solo verle a él y a su casa: y desde España se puede venir a ver la casa de éste. Y le hallé comiendo en el suelo, en una mesa baja, como comen los indios de ordinario en el suelo sin mesa ninguna, ni usan de ella ni de asiento, sino de cuclillas se ponen siempre. Y este, por ser españolado en el vestido, tenía mesa, pero muy baja como una banquilla. Y tiene toda su hacienda siempre en casa, delante de los ojos. Tiene una sala llena de plata, en una parte las barras, a otra las piñas y en otra parte, en unas botijas, los reales,...” La riqueza de Mondragón provenía de su trabajo como rescatador de piñas de plata “y hacer barras y batir monedas” (Ocaña, 1969 [1599-1606]:199).

- De allí bajando hasta pasar un **camino real que va de Yocalla a Potosí**, en un cerrito pequeño que tiene la coloración morada de arena encima del camino a mano derecha viniendo de Potosí
- De allí subiendo de este camino hacia el cerro de Turqui en un altillo que se llama **Catavicullo** se colocó otro mojón.
- De allí bajando hasta llegar a un arroyo y cerca está un camino de carneros otro mojón que llaman **Totorapallca**
- De allí subiendo hasta un cerro y loma que está frontero al de Turquí, encima de la loma está el mojón que llaman **Cuimiumacirca**
- De allí va corriendo hasta llegar a lo alto del cerro de Turquí, y lo alto del cerro sirve de mojón y las vertientes **hasta la villa de Potosí** son tierras y pastos que se encuentran en su tierra.
- De allí va corriendo hasta llegar a una quebrada y pastos que llaman **Chinacurioco** donde hay unas canchas de ganados que son corrales allí se encuentra otro mojón.
- De allí va corriendo hasta una quebrada **cuyo río entra a las salinas de Yocalla** que llaman Champini Mutada, donde está otro mojón
- De allí va corriendo hasta llegar a un pasto que llaman **Tontoca** donde también hay unos pastos y corrales y canchas de ganaderos y en el alto de una loma está un mojón.
- De allí hasta llegar a unos peñascos que llaman **Chanacirca** y en lo alto de la loma hay un mojón

- De allí va corriendo hasta llegar a un cerrillo redondo que por tajo de él está una quebrada seca sin agua con sólo algunos manantiales el cual sirve de mojón y se llama **Vaillacollo**.
- De allí va corriendo hasta el valle de Chiracoro hasta dar en un río que viene de Hisque Hisque por una quebrada honda; **el río viene a dar al ingenio de Joan Roman** y a la banda de Potosí en lo alto del dicho río y quebrada está un mojón.
- De allí va corriendo hasta llegar por encima del dicho río hasta llegar a una bajadilla y unos peñasquillos que llaman **Chacarana** los cuales sirven de mojón.
- De allí va corriendo hasta el valle de Tarapaya antes de llegar al ingenio de Joan Román, a un tiro de arcabuz a donde atraviesa de una banda a otra la toma de agua que va a la Chacra de Joan de Pendones. La dicha fuente y toma sirve de mojón, que está frontero al Cerro que llaman **Tucuricollo**.
- Y de allí yendo por el río **arriba a la ranchería de los indios a la vuelta del dicho ingenio de Juan Román** se hizo otro mojón⁴³.
- La posesión de las tierras fue dada en Milloma, pero el encabezamiento del documento del deslinde y amojonamiento dice *“En la estancia de Paitaca en los altos de Caara del Valle de Tarapaya tres leguas de la villa de Potosí a trece días del mes de septiembre de mil y quinientos y noventa y siete años...”* (AJP/13 1602)

... y por mi visto su pedimento estando de pie en las dichas tierras y pastos de suso nombradas tomé por la mano a los dichos don Juan Guarache y Hernando Pita y los demás indios del dicho pueblo de los quillacas y asanaques por ellos y en nombre de los dichos indios de la (f. 36) dicha provincia en nombre de su Majestad... (AJP/13 1602)

Son varios los aspectos que hacen de este documento un caso particularmente interesante.

⁴³ Según Capoche, Juan Román tenía un ingenio de dos cabezas con doce mazos en Tarapaya.

- En primer lugar porque se trata de tierras ya no de valle para productos complementarios a su ecología, sino tierras donde se puede guardar el ganado y que permite la explotación de leña tan necesaria para el funcionamiento de minas, ingenios y la propia vida urbana de Potosí.
- Se deja claramente establecido que el motivo de poseer estas tierras es para socorrer a los mitayos que están en la Villa, lo cual suele ser parte del discurso hacia las autoridades para mostrar que están en servicio de Su Majestad.
- Se trata de tierras que han sido adquiridas en tiempos coloniales bajo nuevas condiciones y no haciendo referencia a posesiones pre-coloniales.
- La extensión de las tierras nos parece importante así como los lugares que articula. Se trata de una posesión muy grande ubicada estratégicamente entre el valle de Tarapaya, las salinas de Yocalla y la villa Imperial de Potosí. Pasan por allí tanto los caminos principales como alternativos “*para carneros*”.
- Los mojones que se remarcan muestran que allí encontraban bofedales, riachuelos y ríos así como cerros más áridos. También chacras y corrales de españoles en medio.

Además nos parecen importantes varios silencios de la fuente:

- Dicen que poseen las tierras desde hace aproximadamente 50 años, esto querría decir a un par de años de descubierto el cerro, pero ¿en qué condiciones las consiguieron? Fue una prebenda de la administración colonial, fue un arreglo con la gente del lugar o fue una compra. ¿Las adquirieron en tiempos de Polo como Corregidor de Potosí?. ¿O en verdad eran precoloniales y explotaban el Cerro Rico antes que los españoles llegaran?⁴⁴.
- A pesar de la notable importancia de don Juan Colque no se hace mención alguna a su persona.

⁴⁴ Un tema de renovada discusión es el del sentido que tuvo la entrega del Cerro Rico a los españoles. Se sabe bien que la leyenda cuenta que el Cerro no fue explotado antes de los españoles porque su riqueza había sido guardada para los cristianos. Se ha dejado establecido que el Sumaj Orqo era ya conocido y venerado antes de la llegada, pero se cree que en verdad no fue explotado. Aunque hay algunos datos en los restos de deslaves que mostrarían una amplia explotación en tiempos de Tiwanaku. Al respecto ver el trabajo de Cruz, Absi y Fidel (2006). Sobre la política de negociación y resistencia ante la conquista española y la entrega del Cerro ver de Platt y Quisbert (2006).

- Tampoco queda claro el uso que se hace de esas tierras, se sabe que sirve como tierras de pastoreo y de producción de leña y “*champas*” que es la causa del litigio porque algunos españoles la sacan sin su permiso para venderla, pero ellos no indican el uso que dan a esa leña, que probablemente también sirve para su venta o para hacer carbón para el fundido mediante huayras. Aducen que tienen guardada la leña mucho tiempo, lo que podría estar hablando de una participación cuidadosa en la economía minera y no tenía fines de lucro como principal meta, sino la subsistencia en Potosí.



Cerro de Turquí

Foto: Pascual Arequipa⁴⁵

Como primera conclusión podemos adelantar que las ventajas del auge de los primeros años de Potosí, permitieron a algunas comunidades indígenas tener una situación favorable. En este caso los quillacas las aprovecharon en primer lugar para ampliar el territorio de su dominio. Es decir que crearon una isla ecológica en pleno periodo colonial y en el corazón de la nueva economía adquiriendo nuevas tierras.

⁴⁵ Agradezco a Pascual Arequipa fotografiar el Cerro de Turquí especialmente para este trabajo.

Pero el del cerro Turqui no fue el único caso. Como vimos y resumimos en el cuadro correspondiente, varias otras tierras fueron compradas o consolidadas en tiempos coloniales: Llanquiri, Calala Siella, Piosera, Pocpo, Tacotala, Vila Villa y Molle Molle (en conjunto), Quitarqui. También Chulla y Charamoco en el valle de Cochabamba, Quilloquillo, Haytacara, Sita, Amcayapo, Guañoma y Pilcomayo⁴⁶. Fue adquirida por merced del Virrey Toledo la hacienda de Guapequela. Algunas de estas tierras eran del común y otras, de manera ambigua, pertenecían a sus caciques.

Es decir, como bien se mostró en el coloquio acerca de “la participación indígena en los mercados” en 1987, el mercado fue también aprovechado en beneficio de intereses de las comunidades. Esta ampliación del territorio se presenta como una recomposición del sistema de control vertical en tiempos coloniales siguiendo las pautas de su antigua territorialidad utilizando todas las armas a su alcance para mantenerlas: compras, mercedes, consolidaciones y también litigios. Sabemos que las posibilidades de ampliación funcionaron por lo menos desde 1550 hasta 1678⁴⁷. Luego las peleas internas entre los miembros de la élite indígena quillaca (los Colque Guarachi, Choqueticlla) se extendieron hasta el siglo XIX.

Con el ejemplo de los quillacas mostramos que hubo una interesante articulación entre pastoreo-minería como actividades complementarias, como bien mostró Polo en su aguda observación de los primeros tiempos de Potosí. Creemos que esta relación se hizo efectiva en el ejemplo estudiado, a través de diversos recursos: el ganado, la leña y la sal que cobran renovada importancia con el nuevo sistema de beneficio.

⁴⁶ ANB. EC. 1804. 82. Documento anexo, Testamento otorgado por Don Juan Francisco Vasalla Guarachi Cacique Principal del repartimiento de los Quillacas.

⁴⁷ No conocemos el litigio más tardío del que habla Abercrombie, para saber si entonces perdieron estas sus tierras.

4. LOS QUILLACAS Y ASANQUES, POTOSÍ Y LA SAL

Relacionamos al cerro de Turquí con la sal porque éste con sus pastizales se encontraba ubicado en el camino que iba de las salinas de Yocalla a Potosí; y la sal se transportaba principalmente en llamas desde las salinas hasta los distintos ingenios. Los quillacas y asanaques que tenían ganado en este cerro seguramente participaron en este transporte.

La relación de los pastores con la sal es de muy larga data. Lecoq en su estudio arqueológico sobre la región intersalar - región ubicada entre los salares de Coypasa y Uyuni - concluye que la presencia en la zona estudiada presenta indicios de una ocupación multiétnica que se manifiesta en una variedad de inhumaciones (en torres funerarias, en cuevas y en cistas). Los ajuares funerarios con objetos provenientes de zonas limítrofes confirmarían fuertes relaciones inter ecológicas con los valles orientales y los oasis del litoral pacífico, evidenciando una articulación fuertemente transversal. Entre los bienes que controlaba la región y eran cotizados fuera de ella, además del ganado, se encuentran sal, plata obsidiana, andesita y basalto (Lecoq 1999)⁴⁸. En el otro extremo en el tiempo, West, Molina Rivero y también Lecoq, en sus trabajos de etnografía confirmaron que en la actualidad esta estrecha complementariedad entre los llameros y la sal sigue vigente particularmente en la región de Pampa Aullagas⁴⁹.

Los quillacas tenían una cultura relacionada con la explotación de sal de muy antigua data. La parte occidental de su territorio participaba tanto del salar de Coypasa como de una pequeña parte del de Uyuni. También en sus tierras, al sudeste del Poopó tenían las minas de sal de Urmiri y en la colonia también tenían posesiones en Yocalla. Según informe del Corregidor de Paria en 1683, se sabe que algunos del ayllu Saca de Challapata (reducción de los asanaques)⁵⁰ vivían en “*las salinas de Yocalla y Urmiri en la jurisdicción de Potosí*

⁴⁸ Ver capítulo III

⁴⁹ Ver capítulo I

⁵⁰ Challapata era uno de los pueblos de reducción de los antiguos asanaques.

que están en sus tierras propias y están trabajando unas minas de sal de este ayllu” (En Abercrombie s f.:20)⁵¹.

4.1. Un “negocio peligroso”

La sal, como producto de consumo humano y animal de primera importancia, en tiempos precoloniales funcionaba como un don⁵² en una forma “*primitiva*” de intercambio pero al mismo tiempo funcionaba como un bien de canje universal, por lo tanto se constituyó en una mercancía-dinero⁵³. Los llameros caravaneros viajaban con cientos de llamas cargadas de sal a los valles para intercambiarla por maíz, fruta, miel y otros productos que complementaban sus necesidades de vida. Estos intercambios se hacían normalmente con parientes o “*caseros*” que los esperaban en periodos de cosecha, situación que continúa hoy, aunque sumamente disminuida⁵⁴.

⁵¹ Se trata de una parte de su tesis trabajada por separado sobre la organización de los quillazas a inicios de la colonia. El texto se encuentra para la consulta en la biblioteca del ANB, Sucre con el título “The Killaka Federation: Territory and History”.

⁵² No se trata de ver al don como una forma arcaica de la competencia mercantil, sino comprender, según propone Godelier, una forma de intercambio que difiere cualitativamente de la otra (Godelier 1978/2000:268). “*No fue posible ignorar que los objetos preciosos, las “monedas” primitivas, se cambiaban muy rara vez... que su acumulación y su circulación entre los individuos y entre los grupos no implicaban un desarrollo general de las fuerzas productivas, como en el caso de la acumulación de capital en las sociedades mercantiles capitalistas. Objetos para exhibir, para dar o para redistribuir con el fin de crear una relación social (matrimonio, ingreso en una sociedad secreta, alianza política entre tribus), para borrar una ruptura en las relaciones sociales (ofrendas a los antepasados, compensación por homicidios u ofensas) para crear o simbolizar una posición social superior (potlatch, objetos de lujo acumulados y redistribuidos por los hombres importantes, los jefes o los reyes). Los objetos preciosos no se constituían por tanto en capital y raras veces funcionaban en el interior de las sociedades como moneda, es decir como un medio de intercambio comercial. Funcionaban como medios de intercambio social, de valor simbólico múltiple y complejo, pero de uso y circulación a los límites determinados por la misma estructura de las relaciones sociales de producción y de poder*” (Godelier 1978/2000:268-269). Esto no quiere decir que los indígenas no distinguieran claramente las diferencias entre una y otra y elaboraron formas culturales de transición que son las que intentaremos describir.

⁵³ “*La clase específica de mercancías a cuya forma natural se incorpora socialmente la forma de equivalente, es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene como función social específica y por tanto como monopolio social dentro del mundo de las mercancías, el desempeñar el papel de equivalente general*” (K. Marx *El Capital I*. En Godelier 1974/2000:306). Godelier además añade que para que un objeto funcione como moneda debía ofrecer algunas cualidades: una unidad de medida cómoda para operaciones de equivalencias, embalaje y transporte cómodos así como su conservación durante años (Ibíd.:290). Cualidades que reconocemos fácilmente en la sal.

⁵⁴ Como un caso anecdótico referimos que en el discurso de festejo de los 6 meses de gobierno del presidente Evo Morales en 22 de julio de 2006, que se llevó a cabo en Orinoca, lugar de origen del presidente al sur de Carangas (Oruro), contó que cuando tenía aproximadamente 13 años tuvo que viajar con su padre a los valles con unas 50 llamas a intercambiar maíz debido a una sequía y tuvo que dejar un año el estudio en la escuela.

Esta forma de intercambio se adaptó a las relaciones mercantiles más complejas, a esto se debe añadir que el trabajo de transporte de la sal hasta los lugares donde se la compraba añadía un plus al precio⁵⁵. Por tanto los llameros tuvieron ciertas ventajas en esta adaptación. Sabemos que la cantidad de sal que se consumía en Potosí, desde que se introdujo el beneficio de la plata mediante el azogue a partir de 1575, era enorme. Un informe de 1603 indica que en el beneficio de las lamas se gastaban 300.000 quintales de sal (Jiménez de la Espada [1897] 1965:384). Por cada 50 quintales de metal se usaban alrededor de cinco de sal en los cajones donde se amasaba la mezcla dos veces al día (Vázquez de Espinosa [1628] 1983:826). Más tarde, en 1773, cuando la producción de plata había bajado notablemente, se estableció que aún los ingenios gastaban 150.000 quintales al año (ANB Minas 13 N 1746 f.3)⁵⁶.

El negocio de la sal, entonces, fue muy lucrativo aunque era un producto que existía en abundancia y la ganancia radicaba en los grandes volúmenes de las transacciones. El cronista Cieza opina que las salinas de los Andes eran *grandes y hermosas... que de ellas se podrían proveer de sal todos los reinos de España, Italia, Francia y otras mayores partes* (Cieza [1571] 1989:297).

Para asegurar su suministro Toledo ordenó que, de los indios sujetos a la mita, 70 se destinaran para las salinas ubicadas a nueve leguas de Potosí (Capoche [1585] 1969: 142), pero unos 30 años más tarde, en 1603, casi se había triplicado el número y se destinaban 180 mitayos además de muchos más que se alquilaban por su cuenta⁵⁷

Ahora, el problema es conocer hasta qué punto los indios pudieron seguir controlando un producto que por sus beneficios era apetecido por los españoles. Se sabe que apenas se introdujo el azogue algunos españoles se dedicaron a su negocio y Toledo, como vimos, las

⁵⁵ “El “valor de cambio” de una mercancía es “la forma de manifestarse” de su valor”, una representación caracterizada del valor contenido en esa mercancía (es decir del gasto social de trabajo cristalizado en ella), pero ese “valor de cambio” no es el “valor” de dicha mercancía”. (K. Marx *El Capital I* En Godelier 1974/2000:303).

⁵⁶ ANB Minas 13 N 1746. Contrato celebrado entre el gremio de azogueros de Potosí y don Domingo de Guzmán vecino de dicha villa.

⁵⁷ “los indios que se ocupan en sacar sal y traerla a esta villa para el beneficio de los metales, de repartimiento son 180 mingados que se ocupan en traer sal, 1000” (Jiménez de la Espada [1897]1965:384).

mandó a visitar y les repartió indios para su trabajo. En 1585 Capoché indica que en las salinas de Yocalla:

*... habitan diez o doce españoles, que sacan cada año más de sesenta mil quintales de sal con **yanaconas** que tienen. Estas minas se labran por socavones, haciendo bóvedas que se sostienen en pilares que van dejando para que no se hunda la montera de la bóveda. La sal es muy necesaria para el beneficio de los metales por azogue; ya vale un quintal puesto en esta villa un **peso ensayado**. Y esta provincia es abundante en salinas, y tres leguas de éstas **hay otras que no se labran**; y las que se tienen noticia están al doble más lejos, que es mucho inconveniente para la costa del **acarreto, que se hace en ganado de la tierra**. (Capoché [1585] 1959:142).*

Sin embargo, el negocio ha debido ser complicado pues en 1594, las minas de sal habían cambiado de dueño varias veces. Al parecer el problema radicaba en su transporte. Por una parte los españoles reconocían que el cuidado de los animales requería de un conocimiento especializado y mucha dedicación y, por otra parte siempre era un problema conseguir indios que se alquilen para ello. Cuando entonces hubo una propuesta para que las minas de sal pasen a la Corona y fueran manejadas a través de administradores, el cabildo de Potosí escribió al Rey que no sería un negocio con buenas perspectivas porque no era posible controlar la extracción de sal y su transporte al mismo tiempo:

*Su Majestad no tendrá carneros **por ser hacienda peligrosa** sería una total destrucción de los beneficiadores de minas de esta Villa porque tienen experiencia que hacienda de carneros para el acarreto de los metales del Cerro a los ingenios de la Villa y su labor y beneficios aunque todo está tan cerca uno de otro y se corresponde, no se compadece porque siendo forzoso la asistencia personal del dueño en cada una de estas cosas y contingible faltar a la una de ellas necesariamente se perderá quien las tuviere juntas ... [sin contar con los problemas] **que los poseedores de las salinas tienen en buscar indios mingados y yanaconas para las labores que hoy andan entablados en los administradores** (ANB, CPLA 7f. 295v). [El subrayado es nuestro]*

4.2. Cronología de un trajín

Pensamos que se pueden marcar las etapas del suministro de sal a Potosí según quienes controlaban el negocio. Este fue cambiando de manos en distintos periodos coloniales⁵⁸. El suministro de sal a la villa habría tenido tres etapas. La primera en manos de españoles y la segunda de indígenas. Una tercera etapa con la aparición de intermediarios.

4.2.1. Primera etapa: en manos de españoles con apoyo estatal

Estaba en manos de españoles apoyados por el Estado que les suministraba alguna mano de obra obligatoria, aunque dada la magnitud hubo también algunos indios “... *que tenían sus porciones de carneros que llaman guautires*” incursionaron en el trajín (ANB Minas 13 N°1746). Sabemos que los quillacas tenían tierras en las salinas de Yocalla, así que seguramente ellos participaron también de esta primera fase. Este sistema duró bastante tiempo hasta que fallecieron los últimos dueños españoles, alrededor de 1750, cuando la economía potosina estaba en crisis y el negocio de la sal también (Ibíd.).

El suministro de sal tenía ciclos anuales que se demarcaban por la disponibilidad de animales para su transporte por tanto los españoles que estaban en el negocio almacenaban el producto para tiempos de escasez (Ibíd.). La costumbre, hasta entonces había sido que los

⁵⁸ Un documento de 1774 (ANB Minas 13 N 1746) cuando el suministro de sal entró en crisis rememora la larga historia. “*En aquel primitivo tiempo en que se estableció el beneficio del azogue buscaron su comercio algunos españoles de las minas de sal y conducirla a esta villa en mulas y jumentos y carneros de la tierra con que abastecían esta rivera de ingenios dando un costal de sal en piedra de cuatro a cinco arrobas por cuatro reales de plata y también los indios que tenían sus porciones de carneros que llaman guautires* Este trajín o comercio en los españoles duro hasta los años de setecientos y cincuenta poco más o menos en que fallecieron los últimos que consumió Don Lucio de Barrios y Don Alonso Ramírez de Arellano que trabajaban sus minas de sal, echaban a los ingenios, en sus casas almacenaban en galpones para **el tiempo de hielos en que suelen escasear los indios y los carneros por irse a los valles a proveerse de granos que llaman (...) que llaman liquinas** y en estos tiempos de escasez daban el (quinto) neto de la sal por cuatro reales de plata: **fallecidos estos quedó este trajín y comercio en los indios que en las salinas habitan y tiene sus tropas de carneros, estos abastecían de sal nuestros ingenios, que se llaman guacchas**⁵⁸; traían en cinco arrobas y libras; la carga suya se le pagaba a cuatro reales y en el tiempo de verano en que abundaban nos daban en cada diez cargas una de más que llaman de bendaje y en el invierno tiempo de hielos escaseaban por irse los más a los valles como queda dicho: En esta rigurosa estación que dura tres (meses) los azogueros que podían despachaban sus mayordomos a salir con doscientos trescientos pesos más o menos según sus facultades y los indios y carneros que allí juntaban traían alas porciones necesarias dejando repartidos algunos pesos en aquellos indios seguros para que fuesen continuando en traer sal hasta que entraba el buen tiempo en que abundaban los **guacchas**”. (ANB Minas 13 N 1746) [El subrayado es nuestro]

salineros españoles, se encargaran de entregar la sal en los ingenios. Para ello usaban fuera los mitayos asignados, mano de obra asalariada, de mingas y yanaconas (ANB, CPLA 7f. 295v). Sin embargo, la parte que estaba casi completamente en manos indígenas era su transporte, donde además estaba el mayor costo.

Aunque para una etapa posterior, a fines del siglo XVIII los costales con 10 arrobas en las salinas costaban a 1 real (ANB Minas 13 N.1746 f.42v), mientras que 4 arrobas en los ingenios costaban 4 reales en tiempos de abundancia, y el doble en los de escasez. Cuando en el 1774 se acepta la participación de un “*asentista*” en el negocio de la sal, éste indica haber invertido 7.500 pesos en compra de ganado para el transporte, lo que nos da una idea del capital en juego (Ibíd. f. 34v).

4.2.2. Segunda etapa: el suministro en manos de los *guacchas*⁵⁹ y *cumiris*⁶⁰

El suministro de sal quedó principalmente en manos de los indios que tenían ganado que se denominaban *guacchas*⁶¹ y *cumiris*. Al parecer, en esta segunda fase, se utilizaron otras salinas fuera de las de Yocalla, que era el principal centro de aprovisionamiento de sal. Se inició a fines del siglo XVII y se consolidó a mediados del XVIII.

Alrededor de 1693 las pugnas por controlar las minas de Urmiri en la provincia de Porco, nos dan la pauta acerca de lo afirmado. Don Juan Francisco Choqueticlla⁶², gobernador del pueblo de Hatunquillaca entró en pleito con Francisco de Cervantes, vecino de Potosí, por tres bocas de las minas de sal en Urmiri. Las minas se encontraban en pleno pueblo y tan sólo a veinte pasos de la iglesia (ANB, Minas 10 N° 1126)⁶³. En realidad la mina era de Mariana Carba quien la había heredado de sus padres y abuelos, más específicamente de don Andrés Carba (que tubo que haber sido una autoridad) quien había sido el primer

⁵⁹ “... *fallecidos [los dueños españoles] estos quedó este trajín y comercio en los indios que en las salinas habitan y tiene sus tropas de carneros, estos abastecían de sal nuestros ingenios, que se llaman guacchas*” (ANB Minas 13 N.1746).

⁶⁰ y repartiendo aquellos sus avios entre los indios **cumiris** dueños de ganados (ANB Minas 13 N 1746)

⁶¹ Huajcha es el huérfano, el que no tiene parientes y por tanto suelen estar desvinculados de su ayllu.

⁶² Cabe recalcar que don Juan Francisco Choqueticlla vive en Potosí, como muchos de los caciques andinos.

⁶³ ANB, Minas 10 N° 1126. Don Juan Francisco Choquetijlla principal del pueblo de Jatun Quillacas con don Pedro García de Cárdenas y el Capitán Juan Jiménez de Alias por unas minas de sal.

dueño. El problema presentado nos muestra además otra arista de la sociedad indígena: se trata de las pugnas de la gente de base por no ser sometidos por sus gobernadores. María Carba había vendido la mina en ausencia de su cacique gobernador y éste fue el inicio del problema. Se trata de una pugna entre los derechos comunitarios y los individuales:

... porque aunque la dicha india confesase quejándose que le había quitado la mina su curaca y que no se la quería volver porque le respondió que tenía arrendada... (Ibíd. f. 21).

Sin embargo en otras partes del documento se alega que las minas *“son y pertenecen al común de dicho repartimiento de quillacas de tiempo inmemorial a esta parte por cuya razón no las pudo vender sin licencia de la Real Audiencia”* (Ibíd. f. 33).

Es cierto que una interesante cantidad de dinero estaba en juego, pues otra mina que había comprado en el mismo lugar el capitán don Pedro de Cárdenas le costaron 11.000 pesos.

Los pastores dueños de ganado tuvieron, además, un rol preponderante en el transporte y la distribución de la sal estaba acomodada a los ciclos de sus viajes ínter ecológicos. El motivo de la escasez que se experimenta en los cuatro meses de octubre a diciembre se debe a que los indios desamparaban la conducción de la sal pasando los valles y quebradas en solicitud de mantenimientos (ANB Minas 13 f. 61). De este modo que en los meses que bajaban a los valles a buscar su sustento el precio de la sal se duplicaba (ANB Minas 13 N 1746 f.8v).

... almacenaban en galpones para el tiempo de hielos en que suelen escasear los indios y los carneros por irse a los valles a proveerse de granos que llaman (...) que llaman liquinas y en estos tiempos de escasez daban el (quinto) neto de la sal por cuatro reales de plata (ANB Minas 13 N.17).

Al estar el suministro en manos de los llameros también ellos establecieron el medio de intercambio que era la sal y no necesariamente el dinero. Los testigos afirman que en tiempos de abundancia la carga valía cuatro reales y en tiempos de escasez también cuatro reales. La diferencia radicaba en que en el primer caso la carga tenía *cinco arrobas y libras*

además que por cada diez cargas daban un *bendaje*⁶⁴, en tanto que en el tiempos de escasez la carga tenía dos o tres arrobas solamente y por supuesto ningún bendaje. En términos de Godelier (1978/2000), la mercancía –dinero parece que incluso hasta el siglo XVIII seguía siendo la sal y el dinero tuvo, también una cualidad ambigua.

El tránsito de una economía de intercambio a otra de mercado también tiene que ver con la manera en que la sociedad indígena percibía el dinero. Un trabajo de Harris (1987/2000)⁶⁵ permite acercarse a una percepción en la cual los laymi del norte de Potosí en el siglo XX perciben el dinero. Los laymi conciben el origen del dinero en dos pasados. Uno *chullpa*, es decir en un tiempo precultural, y otro cristiano donde además intervenía el Estado. Aún así el dinero es considerado *saxra*, es decir del ámbito del demonio, pero de un ambiguo demonio andino. El dinero es fértil en cuanto brinda un servicio social y circula participando del intercambio Otra percepción interesante se refiere a la asociación que hacen los laymi entre dinero y mina, hay que tener en cuenta que el territorio laymi se encuentran en una zona minera (Harris 2000:61,68,73).

Esta percepción seguramente fue construida en el curso del periodo colonial, periodo cuando la gente andina participó rápida y masivamente en la economía de mercado. Esta participación, como vimos, se dio en un juego de dos esferas. Una en que la sociedad indígena participaba del mercado y de la moneda y otra que se manejaba al margen de ella y en el marco de las redes de parentesco.

La escasez de medio de transporte durante los meses que iban a los valles tiene que ver con una estrategia de los pastores por no romper el delicado equilibrio construido durante siglos. En los valles no solamente debían cuidar el proveer a sus “*caseros*”, de los cuales dependía también su propia subsistencia sino que tenía también que ver con el acceso a pastos frescos para un buen mantenimiento del ganado e incluso con la necesidad de fertilizar estos campos con la taquia que dejaba el ganado durante su permanencia en los

⁶⁴ Una cantidad extra, una “*yapa*” por la compra.

⁶⁵ La edición en español es la primera mientras que la segunda pertenece a una compilación de varios de los trabajos de Olivia Harris publicada en inglés el año 2000.

valles. Como dijo Godelier, entonces la sal le permitía consolidar en los valles la base de su riqueza que eran las alianzas sociales.

Los llameros, tanto prehispánicos como coloniales, controlaban ambos productos –sal y llamas- que se encontraban en su territorio y podían organizar los tiempos de modo que con las cargas de sal llegaban a los valles en los meses de cosecha⁶⁶, o como vimos en la cita anterior, dejaban el negocio de las salinas para continuar con los viajes inter ecológicos que tenían otras ventajas. Para buscar subsanar la dependencia de los mineros potosinos a los ciclos pastoriles, optaron por almacenar la sal para los meses de escasez de mano de obra para su transporte. Las cantidades almacenadas fueron enormes. En el siglo XVIII se calculaba que debía tenerse un stock de 50.000 quintales para este periodo (ANB Minas 13 N 1746 f. 3v).

4.2.3. Tercera etapa: el tiempo de los intermediarios

La tercera etapa podría ser aquella donde aparecen intermediarios aparentemente desligados de su comunidad y que tampoco tenían ganado, pero se introducen de distinta manera en el suministro de sal a Potosí. Hablamos de los barreteros y de los *arquiris*.

A fines del XVIII, encontramos referencias a cómo ciertos sectores de la población utilizaron como alternativa el trabajo en las salinas, se trata de una opción utilizada, sin embargo, por pequeños grupos y de manera articulada a su vida comunitaria y pastoril.

En 1770, Maria Teresa, viuda del ayllu Yanaque de Condo Condo (reducción de los asanques) denuncia el robo de unos bienes de su estancia y siguiendo el rastro a los ladrones descubre que se habían ausentado al pueblo de las Salinas de Urmiri. Indica que se trata de indios que tenían ganado e iban desde Yanaque por sal a trabajar como barreteros. Algunos detalles permiten conocer ciertas características del trabajo. Por una parte que el

⁶⁶ El trabajo que estudia el uso de los ciclos productivos y la distribución del tiempo de los pastores es el de Tristan Platt sobre López en el siglo XIX En *La participación indígena en los mercados surandinos*; La Paz, CERES 1987.

que sirve como barretero, parece lo está haciendo como un castigo y por otra que el trabajo solía hacerse “*mancomunadamente*”:

*... Ramos Colque y Juan Colque le deben al declarante nueve pesos y seis reales y no le quieren pagar, por bastimentos que dichos indios tienen hecho a (ilegible)... segunda del dicho Urmiri nombrado don Dionisio Choque ...aunque el uno de ellos estaba sirviendo de **barretero en la mina de sal** porque por dos veces lo había castigado dicha segunda a Juan Colque por tener este faltas de lo que expresa el escrito antecedente y que por haber estado los expresados indios en su dominio haberse hallado estos en el tiempo del **robo trabajando en dicha mina de sal mancomunandose** entre ellos, deudos hilacata de dicho Hurmiri (AJP/ 1011 año 1770⁶⁷).*

Llama la atención que a pesar de que se reiteran muchos detalles del proceso de la sal no se indique el costo del transporte ni lo que se pagaba a los barreteros de las minas de sal. No sabemos exactamente cuándo, pero en el siglo XVIII, además de las Salinas de Yocalla se explotaban las de Urmiri.

Como un efecto de la crisis en el suministro, los azogueros potosinos buscaron el auxilio de intermediarios. Hacia mediados del siglo XVIII, entonces, surgió un personaje denominado *arquiri* o intermediario que comenzó a controlar el negocio y especular con él. Cobraba a los ingenios 4 pesos por cada cien cargas de sal. Algunos ingenios llegaron incluso a tener arquiris todo el año con salario semanal *traigan sal o no*. Estos arquiris hacían sus tratos con los indios conductores de sal, pero terminaron haciéndose dueños del negocio, impidiendo que lleguen a los ingenios sal de primera mano. Se los acusa de ser los causantes de la disminución de peso de las cargas y de mezclar la sal con tierra (ANB Minas 13 N 1746 f.3-6v, 43). Los arquiris iban a veces a las salinas, pero otras a los caminos a interceptar a los indios con cargas de sal aunque tuviesen guías para entregarlas en determinado ingenio. Utilizaron el mismo método que los corregidores en los repartos

... además de las granjerías que hacen con los indios en repartirles forzosamente efectos como don ropa coca, aguardiente, mulas, etc. en precios exorbitantes con cuyo conocimiento los denomina el ilustre gremio malvados y pícaros (ANB, Minas 13 N. 17 f.34v).

⁶⁷ AJP/1011 año 1770. Robo de Llamas a Maria Teresa en Condo Condo

*En estos términos se iba manteniendo y abasteciendo de este material a esta Rivera de Ingenios; hasta que de ocho o nueve años a esta parte se introdujeron algunos mozos que auxiliados y fomentados de sus aviadores con alguna plata, de ropa de la tierra, coca y otros efectos se fueron a estos minerales de salinas y repartiendo aquellos sus avios entre los indios **cumiris**⁶⁸ dueños de ganados los compraron y sujetaron a todos a que les trajesen ni echasen sal a ninguno de los ingenios sino es a aquellos que ellos les mandasen comprando de su cuenta en aquellas minas la sal en costales de nueve a diez arrobas por un real de plata como es costumbre; y experimentándose en aquellas primeras serranas la improvista novedad de la falta de este material ... (ANB Minas 13 N 1746)*

Es difícil seguir el origen del término **arquiri**. En Bertonio se encuentra una serie de términos derivados de *arcatha* que significa “seguir” (Bertonio[1612] 1984: 24) uno de ellos es *arcarpaatha* que tiene como sinónimos *haquirpaatha* que se traduce como “salir acompañado al que se pone en camino”. Este *haquir* podría ser el origen de *arquiri*. Aunque también hay el término *Haquiri* que significa “hijo de hermana o tía” (Ibíd. 122). Lewinski se refiere a los “*arquiris*” como intermediarios. (Lewinski 1987: 445). En el diccionario Lange y e Salazar Soler (1993.) no se registra el término *arquiri*.

Parecería que los *arquiris* se habían desligado de sus comunidades, seguramente se mestizaron y lograron insertarse intermediando entre ambas sociedades. Una frase del documento explica que “*Luego que irrogan algún agravio a los indios y saben que se a dado queja los dejan y se mudan o se esconden sin que haya quien pueda dar con ellos por no tener casa ni habitación fija*”. (ANB, Minas 13 N. 17 f. 59)

Quizás es papel de los *arquiris* fuera distinto en cada región porque entre, los indios de San Agustín de Toledo al norte del lago Poopó, a mediados del siglo XVIII para conseguir fondos y cubrir la falta de mitayos se encontraban los siguientes aportes en dinero: del Segunda 60 pesos, del **arquiri** 6 pesos, del **Cumiri** 51 pesos y a cuenta del salario del pastor que daba la comunidad para cuidado del ganado del cacique 51 pesos (AJP No. 701,

⁶⁸ En el diccionario de términos mineros de Langue y Salazar Soler “*cumuri*” fue un término utilizado entre los siglos XVI-XVIII. Se traduce como un “Indio encargado del transporte de los minerales de la cancha a los ingenios. El *cumuri* y su ayudante estaban a cargo de 20 burros o llamas”. En Bertonio “*ccumu*” significa “una carga de algo”, el “*ri*” en aymara es un sufijo que se podría traducir como “el encargado de...”.

año 1739)⁶⁹. Estos datos nos dan un esbozo a cerca de la figura de los *arquiris*, que creemos, requieren un estudio aparte.

Junto con la figura de los barreteros y los *arquiris* surge la del proveedor oficial. A mediados del siglo XVIII, un vecino de Potosí, Domingo Guzmán, propone hacerse cargo del negocio pero solicita para ello un “*auxilio*” o préstamo de 25.000 pesos. La solicitud aprobada, ya el Banco calcula que podrá tener una ganancia de 20 a 25 mil pesos al año (ANB Minas 13 N 1746 f. 61v). Después de un largo trámite se le admite la propuesta en calidad de “*Proveedor y Abastecedor de Ingenios*” debiendo acopiar en almacenes de la villa 50.000 quintales para los meses de carestía. Luego se verá que no pudo cumplir con este propósito a pesar de haber invertido miles de pesos en la compra de su propio ganado. Guzmán culpa a los *arquiris* de haber boicoteado su negocio, amedrentando a los indios transportistas. (ANB Minas 13 N 1746).

5. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

La venta y trajín de la sal constituyó uno de los ingresos importantes para los indios pastores puesto que el control del ganado estaba en sus manos y lo ligaron a la fuerte economía potosina. Se consideraba que los que vivían en Potosí *como en tierra de más comodidad y calidad para sus tratos y rescates y negociaciones y para ganar su tasa paguen más que los indos que quedan en los pueblos de dicho Repartimiento* (AJP No.5, año 1688).

⁶⁹ “... que al tiempo que salió de nuestro pueblo para esta Villa le entregó el indio llamado **Segunda** cincuenta y un pesos al dicho Melchor Ayma que damos en descargo.

Iten al mismo tiempo de el Indio **Arquiri** apercibió seis pesos así mismo damos en descargo

Iten por el indio **Cumiri** apercibió cincuenta y un pesos así mismo corre en descargo

Iten por descargo damos por otro indio que le da el común para que guarde el ganado de dicho Melchor Ayma tiempo de un año por los cincuenta y un pesos y corre en descargo” (AJP No 701, año 1739). El servicio de pastores parece fue una costumbre difundida en otras zonas de Oruro y pudo convertirse en un abuso, tal como se ve en 1790 en el pueblo de Challapata. “*Ramón Lanza y Limachi, indio originario del pueblo de Challapata... digo que el cacique principal de la dicha mi parcialidad don Miguel Fernández Acho pasó en el presente año a nombrarme de pastor de sus ganados después de haberse practicado el despacho de la mita ... y de no haber admitido el cargo de pastor que se reduce a desembolsarle 62 pesos que por otro nombre se llama colque aque para su aprovechamiento y porque no le quise oblar tiró a vengarse con señalarme de tal cédula [es decir que lo nombre para ir a la mita]... y estoy dispuesto a servir al año venidero en el cargo que me corresponde como al nieto de principales nobles. Challapata julio 31 1790*” (AJP N° 1062 año 1790).

Cañete, aunque ya en el siglo XVIII, dice que el principal comercio de los indios era en lanas, carbón y sal. El primero era el más generalizado, el segundo casi privativo de los de Toropalca porque en su distrito tenían algunos bosques, y los que comerciaban con sal eran los de Coroma⁷⁰ “*por la gran laguna de sal común con que hacen sus cambios y contrataciones*”, por lo que junto con los de Toropalca lograron ser los mejor acomodados (Cañete [1791] 1952.:227) aunque el precio de la sal, parece fue bajando. Si en 1585 Capoché dice que costaba un peso el quintal, en el siglo XVIII su precio era la mitad, o sea 4 reales

La sal, que en los viajes intercológicos era uno de los principales medios de intercambio de los quillacas y en Potosí fuente de riqueza monetaria, entonces, como en el caso de los baruya estudiados por Godelier se constituyó al mismo tiempo en una mercancía y en una no mercancía. Seguramente podemos decir lo mismo del ganado que se constituía en objeto de naturaleza doble, a la vez mercantil y no mercantil, “moneda” y objeto para dar (Godelier 1978/2000:298,270).

El comercio de la sal en Potosí nos permite estudiar la transición de una economía étnica a otra de mercado. Creemos que el caso de los pastores-llameros son quienes mejor encarnan esta transformación. Los llameros caravaneros vienen de una tradición de intercambios, aunque fueran dentro de un ámbito de parentesco. Ellos manejaban perfectamente no sólo las equivalencias en intercambios –como mostró Assadourian (1987), sino lo que nos parece más importante tenían el concepto del valor del trabajo al momento de realizar sus transacciones. Estaban absolutamente concientes que el valor del “trabajo socialmente necesario” (Marx en Godelier 1978/2000), expresado en el manejo de sus animales y que el esfuerzo del transporte añadía valor a sus mercancías o bienes de intercambio. Con este bagaje cultural, pero no solamente, sino junto con otro profundamente religioso y ritual, como hemos podido ver en su relación con el territorio y con las minas, se enfrentaron al nuevo sistema.

⁷⁰ Según Ramiro Molina los de Coroma eran parte de los quillaca (comunicación personal, junio 2006).

Pero además, con una muy particular organización social que hacía que ciertos segmentos de la sociedad indígena-pastoril tuvieran una función primordial en el proceso de transición. Estamos hablando de las autoridades étnicas que se constituyeron en mediadoras por excelencia, como pudimos apreciar en el caso de la adquisición de tierras.

A diferencia de los negocios de Chambilla, el caso de la estrategia quillaca nos muestra otra cara muy distinta de las estrategias de las sociedades pastoriles en su articulación con el mundo minero mercantil.

Como vimos, los quillacas tenían su territorio en una zona privilegiada en relación con Potosí. Y por algún motivo, que para nosotros no está enteramente claro - ¿por favores a la Corona no declarados abiertamente? - el señor quillaca, don Juan Colque, se constituyó en el cacique más poderoso en las primeras décadas de Potosí. A partir de esto construyó una gran fortuna ligada al parecer a la minería,⁷¹ aunque las visitas a los ingenios del siglo XVII indican que estaba sin funcionamiento. Recordemos que es el único cacique azoguero y minero en tiempos de Toledo y posteriores. Sin embargo mina e ingenio fueron vendidos, al parecer a principios del siglo XVIII, según declaración de don Manuel Sandoval Choquetiella Llanquipacha “*principal noble del ayllu Collana*” (ANB EC 1804.82 f.47v). Luego las distintas líneas aspirantes al cacicazgo de su región entraron en terribles pugnas durante toda la colonia.

En los documentos leemos que los Choquetiella, los Llanquipacha y los Colque Guarachi pelearon hasta tal punto que en más de una ocasión llegaron al asesinato. El motivo principal eran las tierras y el poder que ellos heredarían. Es probable que las pugnas también estuvieran azuzadas por la poca claridad de la herencia del cargo. Entre los factores que enturbiaban el panorama están las líneas secundarias, formadas por hijos “ilegítimos” que no encontraban un sustento legal en la legislación española pero sí bases en la indígena. Por otra parte también el hecho de los señoríos al interior de los quillacas donde asanaques y quillacas sobresalen como dos sectores en pugna.

⁷¹ Agradecemos a Thomas Abercrombie sus comentarios acerca de la riqueza de don Juan Colque

La “*estretagia quillaca*”, también extendió sus lazos en alianzas con otros pueblos pastoriles. Hemos visto que a Layme de los carangas se lo llama “*primo*” del cacique de los quillacas, en los papeles del siglo XVI. Y también parece que el famosísimo cacique Josph Fernández Guarachi, era en realidad un hijo del también famoso Juan Colque, aquel que aconsejaba a Toledo. Esto entendemos del testamento de uno de sus hijos llamado también Juan Colque Guarachi. En este testamento declara primeramente que se casó con la hija del principal del pueblo de Corquamarca, cabecera de los carangas. Allí sostiene que Juan Colque tuvo tres hijos de una madre “***Fernando el mayor que se halla gobernando las provincias de Pacajes***” (ANB EC 1804.82 f.54). De este “Fernando” resultaría el “Fernández” Guarachi, que en su testamento no deja claro el origen de sus padres, quizás precisamente porque no eran originarios del lugar.

El comercio habría tenido, entonces, un lugar secundario lo que al parecer permitió, su difusión entre la gente del común. Parece, sin embargo, que la fortuna se empleaba – seguramente además de pleitear – en la compra de tierras. De allí la gran cantidad de posesiones adquiridas en tiempos coloniales, tanto como haciendas propias de caciques como de tierras comunales.

La sal, en este contexto, es el ejemplo que permite ver una alternativa a los negocios cacicales. No tiene la estricta organización que aparece en la empresa de Chambilla. Dio incluso espacio para que los indios encontraran en este negocio un espacio alternativo independiente, e incluso los intermediarios perforaran con acciones desconcertantes los negocios de los españoles. El punto de partida, sin embargo, era la posesión del cerro de Turqui, adquirido en una organización comunal.

CAPÍTULO VIII

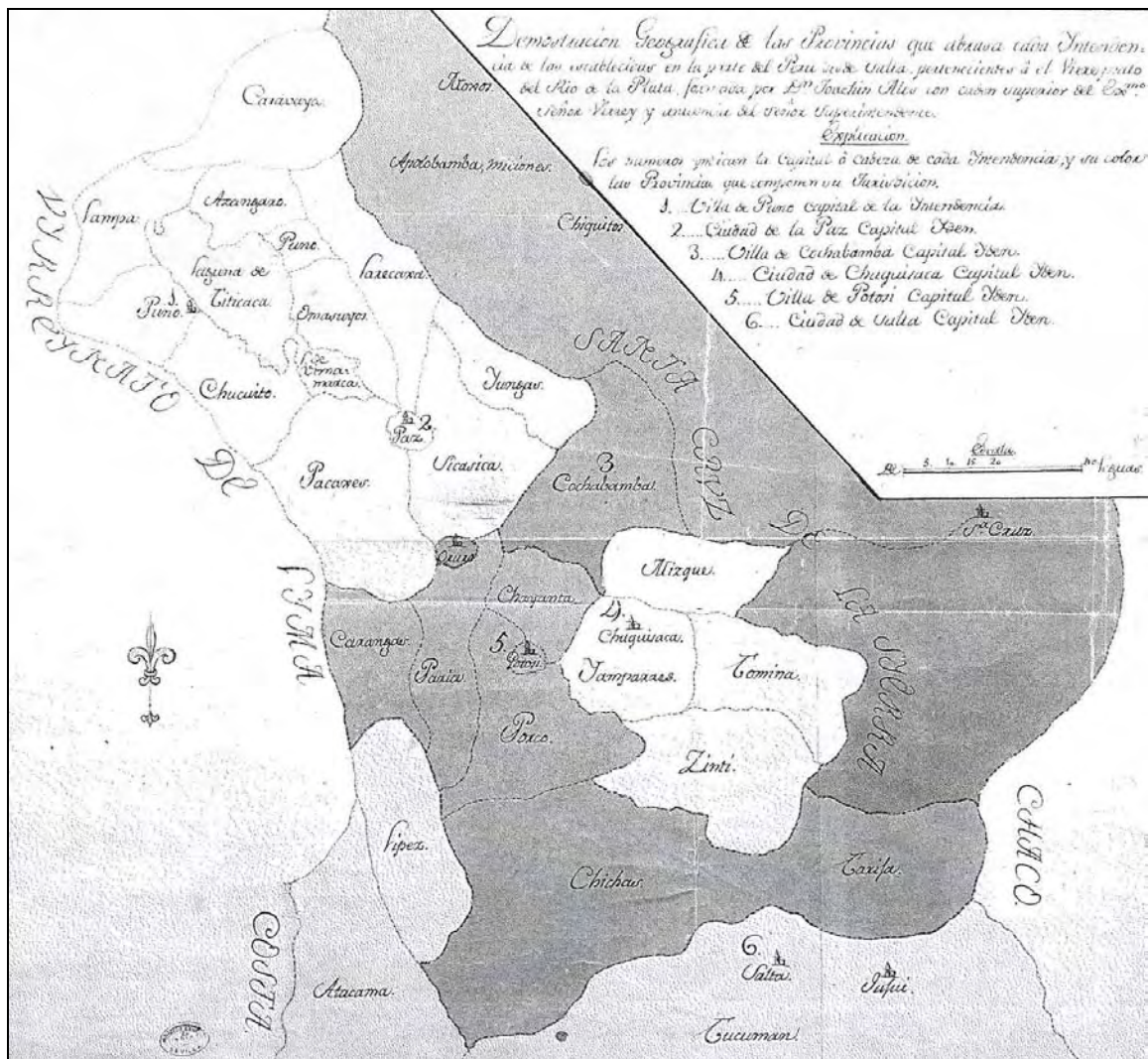
PASTOREO Y MINA EN ORURO COLONIAL

1. LA VILLA DE ORURO

Sesenta años después de “*descubierto*” Potosí, en 1606 se fundó la Villa de San Felipe de Austria, sobre el asiento de Oruro. Se trata de una suerte de contrapunto económico espacial a Potosí. También una ciudad-mina, pero con la diferencia de tener un hinterland básicamente pastoril y estar ubicada en un lugar estratégico. Se encontraba en el cruce de caminos entre las poblaciones del Norte (Lago Titicaca y la ciudad de La Paz) y sur (Potosí); así como los caminos que venían de la costa (Arica al Este) y los fértiles valles de Cochabamba al Oeste.

La ciudad se halla en el altiplano, en una zona seca, fría y con fuertes vientos en ciertos meses del año. Ubicada a una altura de 3.690 msnm ocupa “*un terreno plano con declive hacia el Sudeste, resguardado al Oeste por los contrafuertes de sus cerros*” (Beltrán Ávila 1925:24).

Mapa N° 9



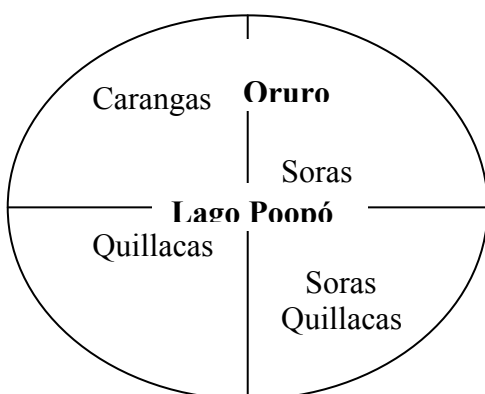
Intendencias próximas al virreinato del Río de la Plata. 1783

Fuente: AGI

Recordemos que las provincias coloniales se habían superpuesto a organizaciones de tipo prehispánico. De este modo tenemos que alrededor del lago Poopó se encontraban los soras, los carangas y los quillacas, funcionando ya muy divididos pero con ciertos niveles de cohesión que hacían de ellos unidades de identidad local. Paradójicamente esta cohesión estaba dada en parte a sus estrategias de articulación al sistema colonial, como vimos en el caso de Pomata.

Diagrama N° 9

Señoríos en la región de Oruro



Estas antiguas unidades étnicas se organizaron en las provincias coloniales de Paria y Carangas en las que se encontraban diversos Repartimientos. En la provincia de Paria los Repartimientos de Paria, Aullagas y Uruquillas además de Quillacas y Asanaques. En la provincia de Carangas los repartimientos de Totora, Colquemarca y Andamarca, Chuquicota y Sabaya y el de Urinoca (Cajías F. T I, 2004: 49-53).

El motivo por el que se fundó la villa en 1606 fue por la existencia de ricas minas de plata que se encontraban en el lugar y que en el periodo precolonial habían sido apropiadas por el poder incaico y explotadas por ellos. Por tanto el lugar del asiento de Oruro había sido habitado y explotado mucho antes de su fundación oficial¹ tanto por incas como por los mismos españoles.

¹ Sobre la fundación de Oruro se han escrito varios trabajos que registramos en un orden cronológico: El acta de la fundación de Oruro fue publicada, según registra Beltrán Ávila, por Juan Peláez (Beltrán Ávila 1925). El segundo fue Zenón Dalence que publicó todos los actuados el año 1890. Posteriormente Pedro A. Blanco en el diccionario Geográfico de Oruro y luego Adolfo Mier en 1910. Un estudio que toma en cuenta varios aspectos de la fundación y construcción de la ciudad colonial se encuentra en el libro de Marcos Beltrán Ávila: *Capítulo de la historia colonial de Oruro* publicado en 1925 y que estamos reeditando en la Colección en conmemoración al IV Centenario de la Fundación de Oruro. Ya en 1967 Alberto Crespo publicó en Lima otro artículo sobre la fundación, trabajo que fue reeditado en 1977 en el volumen II de una colección de *Documentos Orureños* y nuevamente el 2006 también con motivo del IV centenario. En el volumen de 1977 se publicaron también dos artículos relativos al tema, "Manuel de Castro Castillo y Padilla, Oidor de Lima y fundador de Oruro" de Manuel Moreyra Paz Soldán y otro de los esposos Mesa Gisbert titulado "Oruro, origen de una villa minera". Este intenta hacer una aproximación, entre otros temas, a la formación urbanística de la villa. Ramiro Condarco también se refiere al tema en su trabajo "Oruro en la Historia" publicado en el texto *Perfiles de Oruro I* de Elías Delgado Morales, asimismo don Josemo Murillo Vacareza, en su trabajo *Oruro. Estudios sociológicos de la ciudad y su región altiplánica* (citados por Calizaza 1996).

En la década de 1550, estas minas se encontraban en el la encomienda entregada a Lorenzo de Aldana, como muestra Alberto Crespo en un notable artículo sobre la fundación de Oruro (Crespo 1967). Por tanto Aldana habría tenido conocimiento de estas minas que estaban en territorio de los indios de Paria aunque del Río que trabajó profusamente con fuentes primarias no encontró datos al respecto². Quizás por esto nació la leyenda de que los urus de Paria habían llevado a Aldana con los ojos vendados hasta unas ricas minas de oro y plata y que el encomendero fue botando las cuentas de un rosario y luego los botones de su saco y con ellos marcó el camino de regreso. Luego habría explotado la mina sin su consentimiento (del Río 1997)³. Debido a este cargo de conciencia es que Aldana les habría hecho la restitución que en efecto se hizo luego de su muerte. Claro que esta restitución, como otras, según muestra Abercrombie (1992) se hizo a exigencia de La Gasca, luego de su retorno a España. Lo cierto es que esta restitución en forma de “obra pía”, estudiada muy bien por Mercedes del Río (2006) fue tan exitosa que estuvo vigente por casi tres siglos.

Pero al parecer Aldana no pudo explotar las minas porque cayó enfermo y, casi ciego, tuvo que retirarse a Arequipa. Más tarde fueron re-ubicadas por Antonio Quijada (Crespo 1967:4). Según los trabajos de Platt y Quisbert (2006)⁴, Quijada tenía una relación de confianza con el la población de origen inca que vivía en Potosí y por tanto tenía ciertas

Casi dos décadas más tarde un escritor orureño, Zenobio Calizaya, se ocupa en diversos trabajos de retomar el tema utilizando alguna documentación novedosa. Sus trabajos titulan “*La fundación de San Felipe de Austria*” (equivocos que se manejan por verdades) (1996) *Vida y milagros de la Villa de San Felipe de Austria* (Oruro 1997). Podemos considerar en este conjunto de publicaciones la reedición y estudio que hace Gilberto Pauwels de la Visita de Felipe de Godoy a la recientemente creada villa de Oruro (1999). Estos últimos reeditados el 2006 en un volumen sobre la historia de Oruro.

² Mercedes del Río, comunicación personal, julio del 2006

³ Mercedes del Río ubicó un testamento apócrifo de Aldana elaborado por un descendiente de Juan Colque Guarachi para poder acceder a la riqueza dejada por el encomendero. En la parte que nos interesa el autor del documento pone en boca de Aldana: “*Declaro que el dicho Andrés fue mi compadre por su hijo Diego Cuchallo quien por ser compadre me mostró el dicho salón de oro y plata llevándome desde su casa vendado con un pañuelo por la tierra que llaman una quebrada challape en la cual me quitaron la venda para mostrar el tesoro. Los vide y saqué cosa de nueve arrobas de oro y le estimé y se mandó al Rey y me volvieron a vendar para volverme a casa y del mismo tiempo invoqué el santo rosario votando en cada Ave Maria, iba soltando las cuentas de mi rosario y ya acabándose el santo rosario tenía echado los botones de mi vestido y ya llegando a casa del dicho mi compadre Andrés Cuchallo me alcanzó las cuentas de mi rosario y todos los botones de mi vestido sin que falte ni uno y así lo declaro para que así conste y para que anden todos con cuidado*”. En esta versión, la restitución que hizo Aldana a los indios de Paria fue a causa del fraude que les había hecho. Cabe aclarar que Andrés Cuchallo era gobernador de los indios urus (del Río 1997:273). Tenemos acá una versión de minas ocultas y reveladas.

⁴ Platt y Quisbert, Ponencia presentada al Congreso de Bolivianistas. Sucre, 2006.

referencias sobre las minas del Inca entre las que se encontraba la de Oruro. De este modo hacia 1581, es decir antes de su fundación oficial, hubo varias minas en explotación principalmente en dos cerros, los de San Miguel y San Cristóbal, con buenos rendimientos; incluso funcionaba algún ingenio. Cincuenta españoles, algunos de ellos casados, poblaban Oruro (Crespo 1967:4-6). El trabajo de Calizaya (1996) deja establecido que no solamente se encontraban asentados de manera provisional, sino que incluso en el acta de fundación de la Villa se hizo sobre el asentamiento minero de San Miguel⁵.

En 1595, Francisco de Medrano⁶, cura de Colquemarca en la provincia Carangas aparece en la historiografía nuevamente como descubridor de las minas de Oruro (Moreyra Paz Soldán 1977:3)⁷. Pero el principal problema para el buen funcionamiento de las minas parece era la mano de obra y al parecer fue esta necesidad la que impulsó a los moradores a buscar la posibilidad de fundar una villa y solicitar indios de cédula a la Corona, es decir mitayos.

En medio de disputas por las competencias administrativas entre la Audiencia de Lima y la de La Plata debido a la muerte del virrey ocurrida en febrero de 1606, se decide fundar la ciudad, el 1 de noviembre del mismo año⁸.

⁵ “*El licenciado don Manuel de Castro y Padilla del Concejo del Rey Nuestro Señor, en la Real Audiencia y Cancillería de La Plata, hago saber al Corregidor que al presente es y adelante fuere de la Provincia de Paria y al alcalde, justicia y corregimiento de la villa de San Phelipe de Austria, asiento de minas de San Miguel, como por su Majestad ...*” (E. P. Archivo Judicial. Reg. 35/ 1608 fs. 1699 1700V. En Calizaya 1996:19). En el acta de fundación el documento comienza: “*En el asiento de San Miguel de Oruro, miércoles primero del mes de noviembre, año de nuestra detención mil seiscientos y seis...*”

⁶ La controversial figura del cura Medrano, aparece en el estudio de Calizaya (1996:17) como un truhán y estafador, según consta en diversas escrituras de la época.

⁷ Nos parece importante subrayar el lugar donde trabajaba el cura Medrano. Como se sabe, muchos de los curas tuvieron en el periodo colonial la facultad de relacionarse estrechamente con la población local por lo que parece que su información sobre las minas de Oruro provenía de esta relación pero en la región de Carangas. Esto apoya una propuesta que iremos desarrollando en este capítulo y se refiere a la estructural relación que pensamos hubo entre minería y pastoreo y abre una veta de investigación sobre la relación de los Carangas con los incas.

⁸ De modo que este año 2006 se conmemora el IV Centenario de su fundación. Es interesante anotar, sin embargo, que durante casi dos siglos no hubo una confirmación de esta fundación por la anomalía anotada, recién en 1803 el cabildo orureño decidió buscar este antecedente y al no encontrarlos, solicitaron al Rey Carlos IV la soberana confirmación enviando la documentación pertinente. El Rey concedió tal aprobación a cambio de lo cual Oruro debía servir a la Real Caja de la Villa con mil pesos fuertes (Beltrán Avila 1925: 19).

1.1. Oruro, mina y santuario del Inca

Una vez ejecutado Atahualpa y Manco Inca se encontraba resistiendo en la Vilcabamba a tiempo que su hermano Paullu estaba en el Cuzco como una suerte de Inca paralelo. Nos preguntamos ¿en qué situación quedaban las minas que se consideraban no sólo del Estado, sino del señor Inca? Porque como mostró Bouysse, las minas no solamente eran un recurso económico sino un bien sagrado, criado por los dioses, como se explicita en el cuestionario elaborado en 1571:

... si saven y es verdad questos bienes les offrecían y otros quel inga los señalaría como minas de oro y plata y tierras eran tenidos por propios de sus dioses y guacas de maneras que no avia quien osase tomarlos para si sino como cosas de sus dioses lo dejaban y avía oficiales que tenían cargo de esto y se llaman camayos (En Bouysse 2004: 63).

La respuesta, al parecer ordenada por los incas, fue esconderlas de la codicia hispana . Pero además, según revelan algunos mitos, cuando el Inca resucitaría las labraría de nuevo (Solórzano y Pereira 1972 en Bouysse 2004:63).

Creemos que es posible Paullu fuera tomando el lugar de Inca reinante para efectos rituales. Paullu, hermano de Manco Inca, que como vimos en el capítulo correspondiente⁹, tuvo el complejo papel de colaborar con los españoles y mantenerse en vigencia como un Inca a pesar del poder español, estando de acuerdo con su hermano Manco y actuando como una diarquía en tiempos de conquista¹⁰. De este modo, Paullu pudo personificar a la figura del Inca propietario de las minas del Sol, en el imaginario indígena, por lo menos en los primeros tiempos de conquista.

Si bien Bouysse sostiene que Paullu no tuvo minas, excepto una pequeña cerca del Cuzco, creemos que éste no es un dato significativo. Es necesario tener presente que se trata de un periodo donde el poder ya no estaba en manos indígenas y justamente las minas pasaron a

⁹ Ver capítulo 3

¹⁰ Una versión de este punto esta en prensa para en el Boletín del IFEA con el título: “Paullu y Manco, ¿una diarquía en tiempos de conquista?” (Medinaceli 2006).

manos de los nuevos amos. Sin embargo a nivel simbólico todavía pudieron jugar un rol importante.

El que Paullu se instalara en Colcampata, casa que había sido de Huascar en el Cuazco, al regresó del viaje con Almagro, es una referencia significativa. Bouysse utiliza el dato de la capilla de Colcampata para llamar la atención acerca de la iconografía que la decoraba. Esta tenía relación con los felinos y éstos con el culto al interior de la mina (Bouysse 2004:78).

La importancia de esta capilla es que estaba construida sobre una pequeña mina en uno de los ceques del Cuzco. Ahora bien, para nuestro análisis este dato vale la pena por otro detalle. Esta capilla fue mandada a construir precisamente por Paullu en conmemoración de su bautizo que tuvo lugar en 1543. Además justamente la boca de la mina fue sellada por la pila bautismal (Bouysse 2004). Por ahora parece sólo una coincidencia que en 1545 fuera “descubierto” Potosí por los españoles. Además el “descubridor” de Potosí, Diego Guallpa, había estado ligado a los incas. Era originario de Chumbivilcas, hijo de un principal de hanansaya de pueblo de Yanqui, guardianes de las plumas de Huascar *cosa muy estimada entre los indios,...* (Platt y Quisbert 2006:8). En su lecho de muerte reunió a una serie de gente *incas de nación*, para hacer su testamento (Ibíd.:7).

Además Paullu, en su calidad de Inca con funciones rituales y no guerreras (Medinaceli 2006), hizo llevar a su casa de Colcampata nada menos que la waka de Huanacauri, la huaca del mito de creación de los incas que los relacionaba con el Collasuyu. Entonces, creemos que Paullu se pudo constituir en el nuevo dueño simbólico de las minas del Collasuyu aunque él no poseyera ninguna de manera práctica. Más aún si tenemos presente la propuesta de Bouysse que las minas de Charcas formaban un gran complejo económico – religioso (Bouysse 2004:68). De hecho en 1575, cuando se hizo un padrón de yanaconas en Potosí¹¹, el hijo de Paullo, don Carlos Inca tenía algunos yanaconas huayradores (ACMP CR 18)¹² trabajando para él.

¹¹ Agradecemos a Laura Escobari el habernos prestado una copia de este padrón que se encuentra en el Archivo Histórico de Potosí.

¹² Agradezco a Laura Escobari el acceso a este documento.

A pesar de que los indios de las distintas provincias fueron vencidos por los españoles en su ingreso al Collasuyu, no se les reveló la existencia de minas sino la de Porco. Y esta no fue entregada hasta que fueron totalmente vencidos y Tisoc, el capitán inca se rindió a instancias de Paullu. Todo indica que los pueblos del sur no actuaron de manera independiente, sino respondiendo a una política y estrategia estatal incaica. La relación de los señores étnicos del sur andino con el Inca se puede evidenciar, además, en su búsqueda de emparentarse con la familia de Paullu, como ocurrió en el caso de los charcas. Esta articulación, como vimos, intentó ser continuada en Potosí por lo menos hasta el siglo XVII.

Las minas, luego, se constituyeron en la nueva forma de poder colonial. De modo que su importancia estratégica fue creciendo en el curso de las primeras décadas de la conquista, y aunque los incas parece que llegaron al Collasuyu buscando más cobre que plata según observación de Heather Lechtman¹³, la nueva mina de plata que era Potosí, se erigió en el nuevo símbolo del poder colonial.

Se trata de *wakas* que crecieron en poder en las nuevas circunstancias. Para Bouysse el Inca poseía las minas porque era hijo del Sol que criaba los metales. Por tanto los indios escondieron “*sus minas de los españoles no sólo... en razón de su riqueza sino de su sacralidad, y no cabe duda que en tiempos incaicos, todos aquellos cerros tan ricos de plata y que contenían parte de la luz solar fueron waka*” (Bouysse 2004:68). En este complejo conjunto de símbolos religiosos y de poder, también se encuentra la mina de Oruro. La waka de Oruro, pudo haber sido aquella que Godoy conoció como la veta del Sol:

Están poblados los dichos cuatro cerros [Pié de Gallo, la Flamenca, la Colorada y San Cristóbal] de muchas y diversas vetas, particularmente el de San Cristóbal que todo el oriente es como una red que de una parte sale una veta y luego se incorpora en otra y aquella en otra. Y a cuarenta y dos estados de la cumbre está la entrada de la veta sombría de San Cristóbal registrada por Francisco y Diego Medrano, que le pusieron este nombre, de donde le adquirió todo el cerro la cual hallaron rota y labrada por los indios algunas varas, ciega y tapada con desmontes y

¹³ Según lo manifestó en el coloquio minero llevado a cabo en Sucre, junio del 2006.

*llampos y en veinte estados... y cuanto más se ha ido llegando a la humedad ha ido creciendo en riqueza. Corre esta veta, y en general todas las de los dichos cerros de norte a sur y muy pocas declinan dos cuartos al oriente... En las cabeceras de esta veta se aparta otra veta principal al oriente, por la cual la **llaman la veta del Sol**, y en lo que se ve por la superficie lleva el mismo rumbo que la Sombria como a doce varas de distancia, juntándose más en unas partes que en otras y en la decaída parece que se van apartando. Hallase esta veta del Sol más rota y labrada de los indios y en más hondura que la Sombria (Godoy en Pauwels f.4 el subrayado es nuestro).*

La perspectiva indígena y la española estaban en contacto, pero cada una de ellas a partir de premisas muy distintas.

2. ORURO: CENTRO PRODUCTOR DE PLATA

Cuando se fundó Oruro en 1606 se depositaron las esperanzas en que tendría una producción similar a la potosina que empezaba a decaer. La realidad fue que su riqueza no se comparaba con la del Cerro Rico, pero la plata, el oro y el estaño, que se encontraban distribuidos en varias minas de la zona, hacían que la producción minera de la región no fuera un hecho desdeñable. Como se aprecia en el gráfico siguiente, su producción fue mayor en las primera décadas del siglo XVII y luego de una baja que comenzó en 1649 y duró hasta 1682, hubo un cierto repunte que continuó dando vida a la región durante todo el siglo XVII y parte del XVIII.

Gráfico N° 1



Gráfico elaborado sobre la base de Zulawski1995:209. Cabe aclarar que las grandes bajas a cero se deben frecuentemente a la falta de información.

Ya vimos cómo Vázquez de Espinoza en 1628 sostenía que la riqueza de Oruro atrajo tanto a españoles mineros y mercaderes como a indígenas de diversos lugares pero sobre todo de las provincias de Paria y Carangas. Pronto la villa cobijó a más de 6.000 indígenas con sus familias. La nueva villa se encontraba al norte de la provincia de Paria y a una distancia de 46 leguas de Potosí y a 32 de Cochabamba; 38 de la ciudad de La Paz y 50 del puerto de Arica (Godoy en Pauwels 1999 f 19v).

Oruro no era solamente importante por la villa, que según el informe de Godoy de 1607 contaba con más de 80 minas en sus cuatro cerros, sino por una serie de ingenios y minas cercanas como los de Paria, Sorasora y Sepulturas. Los ingenios de la rivera de Paria, se encontraban a dos leguas de Oruro en el lugar denominado “*Paria la vieja*”, probablemente donde se fundó la primera población española en Charcas. En 1607 allí funcionaban tres ingenios de agua. Sepulturas, a media legua de la villa, contaba con diez ingenios y Sorasora a 4 leguas, tenía 8 ingenios. Además en la zona llamada Agua de Castilla había un ingenio de caballos (Godoy en Pauwels 1999 f. 14-15v).

Zulawsky considera como “*el gran Oruro*” a cinco poblaciones interconectadas: Oruro, Toledo, Challacollo, Sepulturas y Sorasora¹⁴. Nos parece una importante propuesta porque entendemos que Oruro fungiría como el gran centro de producción minera, mientras Sepulturas y Sorasora, eran sobre todo centros de refinamiento y Toledo y Challacollo, los lugares que daban la mano de obra y los animales de carga (Zulawski 1987:181).

Durante todo el siglo XVII se encuentran documentos que muestran otros sitios de la región que eran económicamente dinámicos. En 1638 el capitán Jusepe Cuterillo explicaba que había servido en las minas de la villa de Oruro así como en los asientos de Avicaya, Poopó y Guadalcázar en la provincia de Paria, desde la fundación de Oruro. (ANB Minas 7, N° 723). También se encontraban los asientos de minas de Tangatanga, Sorocachi, Antequera, Laramaraca, Condeauqui y Huanuni (Minas 10, N° 1189, 1704; Minas 10, N° 1295, 1720; Minas 10, N° 1184, 1704).

De estos sitios, tres lugares sobresalen en los papeles, aunque esto sea un hecho aleatorio. Estos lugares son Sorasora, Poopó y Huanuni. Sobre Sorasora se sabe que allí habían varios ingenios como el de Nuestro Señor de San José que en el siglo XVIII utilizaba importante mano de obra: barreteros, apiris, palliris, herrero, arreador, canchero y chivatos. Además gastaba en velas, pólvora, acero, guías, piedras y otras herramientas que se consignaron como gastos extraordinarios: cajones de broza, rebroza y llampo (ANB Mano de Obra 796^a, 1765). Se sabe que todas estas minas e ingenios pertenecían a españoles o criollos¹⁵. Sobre Huanuni, que fue importante sobre todo por la producción de estaño.

¹⁴ En algunas ocasiones Zulawski añade al “*gran Oruro*” la población cercana de Poopó que fue un asiento minero. Hoy se encuentra a una hora de Oruro por camino asfaltado, donde se sigue realizando trabajo minero. Cuenta con aguas termales, arte rupestre en las cercanías y sobre todo un archivo provincial muy importante que ha sido ordenado por estudiantes de la UMSA en convenio con el Viceministerio de Cultura y el apoyo de la cooperación Holandesa y la cooperación Sueca, bajo nuestra supervisión.

¹⁵ No he podido explicar el motivo por el cual los indios no fueron dueños de minas siendo la relación pastoreo mina una constante en la historia. Una posible explicación, es un tanto complicada. Se refiere al que para el trabajo minero sea fructífero, se necesitaba inversión y mano de obra. La mano de obra en este caso era principalmente mitad que se daba a la corona y a través de ellos a los mineros y azogueros. La figura de los posibles propietarios indígenas, quedaron fuera de esta esfera de poder. Así mismo, la nueva tecnología de explotación minera en socavones era ajena a los saberes andinos hasta que la sociedad indígena se adaptó en estos nuevos parámetros, fueron acaparadas por los españoles. La legislación española, por lo menos la temprana, apoyaba su propiedad para evitar que las escondieran. Por ejemplo **1.- Cédula que manda que los Indios puedan tomar y tener minas de oro y plata y labrarlas como lo hacen los españoles 1551**. El Príncipe. Por cuanto a nos se ha hecho relación que en las provincias del Perú muchos indios se darían a

grangerías de minas de oro y plata, y a labrarlas como antiguamente lo solían hacer, si en ello no se les pusiese estorbo y que convenía dárseles libertad para que libremente pudiesen tomar minas de oro y plata y gozar de las libertades que gozan los españoles de las que toman para sí, conforme a las ordenanzas que sobre ello están hechas....ENCINAS, Diego de **Cedulario Indiano**. (facsimil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol.IV p.316.

2.- Cédula que manda a la Audiencia de los Reyes provean que se guarde con los Indios cerca del estacar las minas, lo que se guarda con los españoles 1559. El Rey. Presidente y Oidores de la nuestra Audiencia Real de los Reyes de las provincias del Perú. A nos se ha hecho relación que en el asiento de las minas de Potosí, se tiene de costumbre que si muchos indios descubren una veta de plata o otro metal, que solamente hayan una mina de sesenta varas y no más, y que no se pueden pedir estacas unos a otros, de manera que si descubren una veta mucha cantidad de indios eligen uno, el cual solamente se tiene por dueño de las sesenta varas de mina, y que en la veta que descubren indios, seria cosa importante que unos a otros se pudiesen pedir estacas como los españoles lo hacen, y que los tales indios pudiesen tener las tales minas, porque las minas serían mejor labradas y con más brevedad, por tener como tienen mejor habilidad y se dan mejor al trabajo, de que nuestra hacienda y quintos tendrían más aprovechamiento...

ENCINAS, Diego de **Cedulario Indiano**. (facsimil de la edición de 1596). Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1945, Vol.IV p.316-317

3.- Ordenanzas de Minas del Virrey Toledo de 1574 BNF/ESP 174 Cédulas Reales de las Indias y Ordenanzas de Minas.**Titulo primero de los descubridores de minas. Ley primera para que cualquiera persona pueda descubrir minas en cualesquier lugares y parte.**Primeramente por cuanto todos los minerales son propios de su majestad y derechos realengos por leyes y costumbres y asi los da y concede a sus vasallos y suditos donde quiera que los descubrieren y hallaren para que sean ricos y aprovechados dandoles leyes y ordenanzas para que gocen de ellos y los labren de manera que cesen los pleitos y diferencias y a todos quepa parte acudiendo a sus reales caxas con lo que como a Rey y señor natural se le debe y porque algunas personas asi encomenderos como caciques y principales y otros que poseen heredades y estancias impiden que en sus tierras no las puedan entrar a buscar y descubrir y asi estan ocultas y sin que de ellos reciba la republica la utilidad para que fueron criados.Ordeno y mando que de aqui adelante ninguno de los susodichos impida ni haga resistencia a todos los que quisieren hacer los dichos descubrimientos.... [Fols.291v-292r].

Ordenanzas (3) para que todo género de personas gocen del derecho de descubridores y la orden que los indios han de tener en los registros y descubrimientos. Y porque todos se animen a los dichos descubrimientos teniendo principalmente atención a que los mineros se descubran y labren los metales que en ellos hay. Ordeno y mando que de aqui adelante, cualquier persona de cualquier estado y condición que sea en cualesquier vetas que descubrieren y registraren gocen del derecho de descubridores y tengan los mismos privilegios, sin que les mengue cosa alguna como se les concede a los españoles sin hacer diferencia entre los unos ni los otros, con tanto que si fuere cacique principal y la veta que descubre fuere en su tierra, habiendo tomado primero y ante todas cosas para si lo que como tal descubridor le pertenece tenga poder y facultad y esté obligado a registrar una mina de sesenta varas para la otra parcialidad, si fueren dos como en la mayor parte las hay ... salvo que sólo puedan tomar dos minas cada parcialidad, una las cuales posean en común y no se puedan estacar más indios sino que lo demas quede para los españoles que pidieren las dichas estacas [Fols. 292v-293r]

Ordenanza cuarta dentro de que tiempo es obligado el descubridor a manifestar el metal y hacer registro del y en la pena en que incurren si hace contratos antes de la dicha manifestación. Y porque acaesce de ordinario que habiendo descubierto algunas minas el descubridor las pretende tener ocultas sacando metal de toda la veta y aprovechandose de ello con intento que cuando fuere descubierto en cualquier tiempo será admitido por descubridor y preferido a todos los demás que las quisieren registrar, en lo cual allende de defraudar las ordenanzas se impide el pro y utilidad común y el fin con que su majestad concede los dichos minerales. Ordeno y mando que cualquiera que descubriere metal en la veta en que anduviere dando catas, dentro de treinta días sea obligado a manifestarlo y hacer registro delante de la justicia más cercana trayendo la muestra de plata que ha sacado y jure, que aquella plata salió de aquel metal y que es de la veta que registra..... [Fols 293r-293v]

Ordenanza 9 de la parte que han de tener los descubridores y en que lugar de las betas y en casos de duda quien será habido por descubridor y la equivalencia que se hace al que no quedare por tal.

Notoria es la razon que hay de favorecer los descubridores de vetas y metales ...por tanto. Ordeno y mando que el tal descubridor pueda tomar y goce en la parte y lugar que el señalare que asi nuevamente registrare

2.1. Desarrollo de la mano de obra en el siglo XVII

La importancia de Oruro, tiene relación con Potosí y sus ciclos de producción de plata. Muchos de los debates sobre la mita tocaban el asunto de la baja de los minerales en Potosí y de las grandes inversiones que se debían hacer allí, de modo que cuando se descubrió Oruro y se decidió fundar una ciudad, los mineros tanto potosinos como los recién llegados, vieron en Oruro una alternativa y luego también una competencia. La principal pugna fue por la mano de obra y se abrieron nuevamente los debates acerca si Oruro debía recibir o no el apoyo estatal mediante la otorgación de mitayos.

Uno de los mineros impulsores de la fundación de Oruro, Diego de Medrano, hermano del cura de Colquamarca y “*principal descubridor y poblador de estas minas*” fue en marzo de 1605 como procurador a solicitar al virrey del Perú o a la Audiencia de Charcas, la concesión de indios de cédula. Presentando como antecedente la alta ley y abundancia de los minerales de plata de Oruro, que según él superaba a las de Porco, Salinas y Berenguela. Solicitó entonces 500 mitayos¹⁶. Este pedido, sin embargo, cuidaba de no afectar a Potosí y proponía que estos mitayos se sacaran de los que estaban asignados a Berenguela, otros que habían sido asignados como “*apires*” a La Paz además de los de Condesuyu, que por la distancia no habían llegado hasta Potosí. Además solicitó que no se impidiera a los indios que quisieran, fueran a trabajar voluntariamente a Oruro (Crespo 1967:6).

ochenta varas por lo largo y cuarenta por lo ancho medidas con vara sellada y mas otra mina de sesenta baras por lo largo y treinta por lo ancho...[Fols.295v-296r]

Ordenanzas 16 dentro del tiempo que los indios serán obligados a manifestar las minas que tienen.

Y por quitar pleitos y diferencias que podrian suceder que en negocio de minas son gran perjuicio especialmente habiendose de tratar con yndios a cuya incapacidad, es necesario que se tenga más consideración. Ordeno e mando que el tiempo que está puesto a los descubridores quanto a la manifestación de los metales y registro que estan obligados a hacer dentro de treinta dias que no se entienda con los indios para que so color del derecho si ellos vinieren a manifestar y descubrir sus minas por haber mas tiempo que las labran se las quiten por defecto, de la dicha manifestación, ni dejen de gozar del derecho de descubridores como les está concedido, pero si dentro de tres meses después de la publicación desta ordenanza alguna persona indio o español hallare las dichas minas aunque los dichos yndios las esten labrando sin haber hecho registros de ellas, haciendo las diligencias contenidas en las ordenanzas sobredichas, la tal persona goce y pueda gozar del derecho de descubridor. [Fols. 299r].

¹⁶ En 1606, el socio de los hermanos Medrano, Antonio Álvarez Nava, llegó con capital suficiente para conseguir mano de obra que la trajo de Pacajes pagando un peso diario

Aunque en teoría no se afectaba a Potosí, de hecho, de muchas partes de Charcas llegaba gente a Oruro pensando que la riqueza sería comparable a la del Cerro Rico. En julio de 1606, unos cuatro meses antes de su fundación, se contaban ya más de 400 españoles y más de 1.000 indios instalados en Oruro (Crespo 1967:15). Muchos de ellos provenían de las provincias “comarcanas”, pacajes, collas de Omasuyus, Chucuito así como de la misma provincia de Paria. Según Beltrán Ávila al año siguiente, la villa contaba ya con 30.000 habitantes. De ellos 6.000 eran indios trabajadores en las minas.

Se habían edificado 700 casas y había un barrio de indios, apartado hacia el norte, que contaba con una plaza y un templo, fuera del de San Miguel ubicado en el barrio de la Ranchería al pie del cerro Conchupata¹⁷. Es decir que en el barrio de indios había dos capillas, una dedicada a San Miguel y otra a la Virgen de Copacabana, a unos 200 metros la una de la otra¹⁸. Esta dualidad ha sido explicada por Fernando Cajías como la posible división del culto entre las parcialidades de Hanansaya y Urinsaya (Cajías 2004:139). En 1628 contaba con una Iglesia Mayor además de los conventos de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, La Merced y la Compañía de Jesús además de un hospital (Vázquez de Espinoza [1628] 1983:815-816)¹⁹.

En los comienzos del trabajo minero en Oruro, hubo una articulación de la forma del trabajo minero indígena con el europeo: por ejemplo se trabajaba la mina por “suyus”, es decir una división del trabajo y de la tierra netamente indígena²⁰: “... cada vara y cuarta de mina que es un suyu donde trabajan seis indios, son necesarios dos mineros” (Godoy en Pauwels 1999 f 17v). En este primer periodo el trabajo minero se hizo de manera apresurada, intentando obtener ganancias con menos impuestos antes de que se termine de ordenar la villa. El cerro de San Cristóbal estaba lleno de toldos de españoles que esperaban rescatar metales de los indios que lo hurtaban. En 1607 Godoy explica que:

¹⁷ Que todavía existe aunque restaurada con los restos artísticos de las otras iglesias coloniales hoy destruidas (Fernando Cajías, comunicación personal).

¹⁸ Actualmente la iglesia de Copacabana ya no existe, según constatamos en una visita a Oruro.

¹⁹ En el siglo XVIII la villa contaba con once iglesias: La Matriz, la Compañía, La Merced, El Beaterio, San Francisco, Santa Bárbara, San Agustín, San Miguel (o la iglesia del Socavón), San Juan de Dios, Santo Domingo, San Miguel de la Ranchería y Copacabana. La mayoría de ellas ya no existen (Cajías 2004:138).

²⁰ Recordemos que la organización que hizo Huayna Capac de las tierras del valle de Cochabamba se distribuía en “suyus y urcos” (Wachtel. 1981)

Cuando llegué a la dicha villa, hallé gran suma de gente suelta, solteros sin oficios, los cuales a vueltas de los demás cursaban subir al cerro algunas veces a rescatar algunos metales con los cuales remediaban sus necesidades y muchos de ellos, el mayor daño que hacían era los domingos y lunes que es cuando los indios no trabajan, subían a las minas con indios mingados a tres pesos por cada día o noche y sacaban los metales que podían sin atender a reparar y dejar limpia lamina... (Godoy en Pauwels 1999 f 18v-19).

Desde 1607 hubo Caja Real donde se marcaban las piñas (Beltrán Ávila 1925:25). Las ordenanzas para la población de la Villa en 1606 no permitían que los indios construyeran sus viviendas en otro lugar que no fuera La Ranchería y debían ocuparse en labores mineras o servicio a los españoles (Cajías 2004:135).

Vazquez de Espinoza sostiene que en Oruro los *mingas* ganaban mucho más que en otra minas y que en Potosí, pues recibían 12 pesos por semana. Además, como una especie de poblaciones satélites, se construyeron ingenios en Paria, Sorasora y Sepulturas.

La documentación temprana de Oruro es una muestra de la constante controversia entre los mineros de Potosí y Oruro por la mano de obra (Escobari 2001:277). Sin embargo, los poderosos mineros potosinos organizados en el Gremio de Azogueros, consiguieron que toda la mita siguiera en Potosí y que no se dieran mitayos a Oruro. De este modo, Oruro tuvo características diferentes en cuanto al tipo de mano de obra de sus minas y se constituyó en una alternativa también para la población indígena que empezó a ver en los centros mineros y urbanos una fuente de ingresos y de trabajo alternativo y eventualmente complementario a la economía pastoril. Los mingas elegían Oruro debido al mejor trato y salario que conseguían en ese centro, además resultaba mucho más cercano que Potosí y comenzó a atraer gente que estaba de paso hacia la Villa Imperial o, después de cumplir con la mita, se quedaban un tiempo en Oruro a trabajar por un salario (Godoy [1607] en Pauwels 1999).

De hecho, el Presidente de la Audiencia. Maldonado de Torres, llegó a aconsejar al Rey quitar a Oruro la categoría de Villa y bajarla a la de “*Asiento*” indicando que muchos indios no llegaban a Potosí y se quedaban en Oruro. Se ordenó además que no se permitiese el ingreso de ningún mitayo a la nueva villa (Crespo 1967:20).

Lo cierto es que mientras los mitayos en Potosí ganaban 20 reales a la semana, y gastaban además en los insumos, como las velas que estaban a su coste, en Oruro, podían contratarse como mingas en un trabajo libre mejor pagado y al parecer menos exigente que en Potosí (Crespo 1967:7). Un minga en Potosí ganaba 7 pesos a la semana, y en Oruro 12, según Vázquez de Espinoza en 1628. La primera mano de obra orureña provenía de gente que pasaba por allí y es llamada por Godoy “*extravagantes*”²¹. Godoy opinaba que “*estos indios siempre acuden donde hay más provecho*”, luego añade un dato que nos parece importante: “*además de que están allí junto a sus pueblos y a sus casas donde cada día van y vienen*” (Godoy en Pauwels 1999:f12). Es decir que, por lo menos una parte de estos extravagantes, provenían de la provincia de Paria. La tesis de Ann Zulawski sobre la mano de obra en Oruro (1987) es una muestra de que la mano de obra asalariada fue una alternativa para el trabajo minero.

Sin embargo, Escobari sostiene que se trata de un aparente bienestar puesto que los trabajadores de Oruro no se insertaban libremente en el trabajo asalariado, sino con otro tipo de coerción. La documentación de los primeros 40 años de funcionamiento de la Villa es una muestra de ello. La autora sostiene que, si bien la falta de mano de obra hacía que incluso se “*mingue*” o contrate indios por adelantado, al momento de salir de Oruro los indios debían pagar una tasa a las Cajas Reales, que era una forma de obligación que los ataba a la mina (Escobari 2001:279). Otra mano de obra provenía de indios que eran llevados de manera ilegal desde Potosí que seguramente no hacían el trabajo libremente de manera que los comisionados de los mineros potosinos iban a Oruro a llevarlos de regreso. El problema fue tanto que se pusieron penas a los mineros que contrataran mitayos (Ibíd.). Escobari constata que por lo menos hasta 1655 se seguían capturando indios en Oruro para llevarlos a Potosí y a veces las autoridades orureñas incluso los apresaban para cobrarles la mita que no habían cumplido. (ibid: 281).

En el lado contrario, mineros potosinos “*vendían*” a trabajadores para las minas de Oruro. Es decir que se hacía un tráfico económico con el trabajo ajeno (Ibíd.: 282). A pesar de ello,

²¹ “¿Qué indios hay en aquel asiento que han ido de Potosí así de los extravagantes que allí se mingaban como de los de la mita?”. Es una de las preguntas que se hace Godoy.

creemos que Oruro se constituyó en una alternativa y la propia autora concluye que hay señas que a los indios que trabajaban en Oruro les iba mejor que en ningún otro centro minero (Ibíd.:281). Sin embargo, el trabajo libre en Oruro, sostiene, no significaba que no hubo presiones ni coacción, por una parte y por otra que en Oruro hubo más mitayos que lo que se ha supuesto (Ibíd.: 286).

A pesar de los pronto síntomas de agotamiento de las minas de Oruro, aún con una producción mediana pudo mantenerse y constituirse como un centro de intercambio, un lugar de mediación y un centro articulador de los pueblos del altiplano sur y las tierras de los valles contiguos de Cochabamba, así como lugar de paso de los bienes que llegaban desde la costa.

Pensamos que tanto el caso orureño como potosino serán buenos para mostrar cómo estos llameros se instalaron en las ciudades mineras realizando trabajos urbanos y mineros, mientras participaban también de una economía pastoril. En Oruro, una mano de obra cien por ciento asalariada y constituida por gente de muchas partes del virreinato logra plasmar una cultura local distinta a las precedentes. Ni mano de obra obligatoria, ni necesariamente ligada a los caciques locales, sino paulatinamente independiente, parece ser la tendencia en Oruro. Esto pudo ser gracias a, algo que vamos diseñando en el trabajo, refiere a la estructural relación que pensamos hubo entre minería y pastoreo.

En las últimas décadas del siglo XVII las minas estaban trabajadas todas con mano de obra asalariada. Una “*Visita de Ingenios de Paria*” del año 1688²², aunque se trata de un documento oficial que no necesariamente reflejará la situación real de los indios, permite establecer que un cierto control estatal dejaba un espacio para el reclamo de parte de los indios. Aunque siendo mano de obra asalariada, la mejor forma de control de una sobre-explotación era la libertad del mingado de abandonar a su amo con las reservas que anotó Escobari. Las minas visitadas aunque son menos de las que uno podría esperar, nos detallan la siguiente situación:

²² AJO año 1688. Visita de Ingenios de Paria 19 de julio de 1688, s.f.

Para la visita se mandó que los dueños de ingenios y los trabajadores de las minas estén dispuestos para la visita mostrando las piñas que se sacan a fundir a la villa. Las ordenanzas establecían que estas visitas debían hacerse dos veces al año para conocer si se las trabajaba conforme a las ordenanzas reales. El corregidor García Picado mandó que se pregone en la plaza pública la próxima visita a las minas de los cerros de la villa continuando con los demás minerales de la jurisdicción “*y para ello todos los dueños de dichas minas estén prevenidos con sus mineros indios que asistan a dicha mina...[y esperen con] los caminos aderezados*”. El siguiente cuadro resume la visita.

Cuadro N° 10

Visita a minas en ingenios en Oruro 1688

Nombre del Cerro	Nombre de la mina	Nombre del dueño	Observaciones sobre la mina	Observaciones sobre el trabajo
San Julián	No indica	Lorenzo de Montesinos	No hallaron casa de reparo. Están bien labrados los caminos	Los indios dijeron que se les paga su trabajo puntualmente en plata y reciben buen tratamiento
San Julián, quebrada de Santa Brígida	San Joseph	Gral. Luis de Miranda Cap. Pedro Ordóñez y Fernando de Ordóñez	Dijeron los vedores estar todo bien labrado	
Cerro de Gallo	Huayco de Copacabana	Cap. Pedro de Ordóñez	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Se les paga su trabajo enteramente en plata
Cerro de Gallo	San Nicolás	Asencio Arroyo	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Se les paga su trabajo enteramente en plata
Cerro de Gallo	No indica	Pedro de Ribera Galves	La mina está derrumbada	Corre con perjuicio grande de los indios
San Cristóbal?	Sacramento	Diego Cereso	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Dos indios que trabajaban dijeron que su amo les paga con toda puntualidad
San Cristóbal?	No indica	Cap. Nicolás Muñoz de Calzada	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	Los indios dijeron que su amo les paga en plata y no tienen cosa que pedir
Llallagua	San Francisco de Paula de metales de oro	Lorenzo Grigotá	Está bien labrada	Se paga bien a los indios
Llallagua	No indica	Cap. Diego Martín de Ortega Guzmán	Bien trabajadas	Los indios dijeron se les paga bien
Llallagua	No indica	Del hijo de Lorenzo Grigotá que la trabaja el cap. Diego de Miranda y Diego Ortega	Se labra conforme a reglas y ordenanzas	No indica

Con el transcurso del tiempo, se pueden ver indicios que muestran que hacia el siglo XVIII la población indígena ligada a la mina era cada vez más consciente de sus derechos como trabajadores. Los indios que se ligaron ya sea mediante el trabajo o negocios con minas e ingenios, elevaron, a través de protector de naturales, algunas veces sus reclamos ya sea por malos tratos u otro tipo de excesos (ANB Mano de obra 756, año 1753). Otras veces se trata de indios que negociaban por su cuenta, tal el caso de Andrés Cañaviri, Santos Condori, Miguel Mamani y Andrés Pérez *“indios carboneros sobre los engaños y exacciones de que les hace víctimas don Miguel de Urquieta, dueño de una mina y fundición de estaño en Huanuni, jurisdicción de Oruro”* (ANB Mano de obra 791, año 1762).

3. LA MINA Y SU ENTORNO

Una de las formas de definir una ciudad tiene que ver con la capacidad de relacionarse y transformar su entorno. En el caso de una ciudad mina, como en el caso de Oruro, la relación del entorno tiene relación con su calidad minera. Según las ordenanzas, cuando se fundaba una villa, se le otorgaba un espacio hasta donde debía llegar su influencia. Los términos que se le asignaron a Oruro a tiempo de su fundación eran bastante extensos, más que muchas ciudades coloniales:

... por la parte que va el camino Real a la villa de Potosí, hasta la venta de las Peñas inclusive, y por parte de los Carangas hasta donde empiezan los términos y jurisdicción de la dicha provincia y jurisdicción y corregimiento de ella; y por la parte del camino que va a la ciudad de La Paz, hasta los términos y jurisdicción del corregimiento de Caracollo; por la parte que va al valle de Cochabamba hasta los molinos de Arque, con todas las punas, quebradas, vertientes y montes, pastos y ejidos que hasta los dichos molinos caen y van a dar al río de Berenguela; y por el camino de Chayanta, hasta el Tambillo, cuatro leguas antes de llegar al dicho pueblo... (Blanco 1904: IX-X)²³.

Este amplio territorio tenía la capacidad sobre todo pecuaria, tanto en las tierras del altiplano, en el *chawpi* (o sitio intermedio entre puna y valle) como en los valles. Esta será la característica del espacio orureño.

²³ Como parte del homenaje al IV Centenario de la fundación de Oruro se está re-editando el diccionario en lo que corresponde al departamento de Oruro.

El informe de Felipe Godoy (1607) permite conocer la articulación de la mina de Oruro con la población pastoril que la circundaba. El suelo y clima permitían contar con suficientes pastizales húmedos, otros de *hichos* (planta más seca) y cevadilla, se adecuaban bien para la cría de ganado camélido. El ganado que bajaba de las minas encontraba su sustento al paso. También se encontraba leña que se sacaba de la abundante *t'ola* que existía en los alrededores. (Godoy en Pauwels 1999 f 20v).

3.1. La importancia de las llamas en el trabajo minero

Un centro minero, varios ingenios y fundiciones y un área circundante preponderantemente pastoril. Por ejemplo en junio de 1688 se registró en Oruro el arrendamiento que hizo el cura Joseph de Sevallos de una estancia de ganado en Calacala, a tres leguas de la villa a don Pedro Nina, (seguramente un cacique de los alrededores), por cuatro años a 60 pesos al año (AJO RE año 1688 f. 1022)²⁴. En esa misma estancia tenían ganado personas particulares, como el bachiller Alejo Mateos que tenía allí 600 ovejas (AJO RE año 1688 f.1113)²⁵, seguramente el cacique Nina cobraba por los pastos y por el cuidado de este ganado a cargo de “*sus indios*”.

En verdad muchos de los vecinos de Oruro tenían ganado ya sea en las cercanías o en tierras más cálidas hacia Cochabamba donde tenían también vacas y no pocos contaban con mulas (AJO RE año 1688 f 1166)²⁶. Los propios indígenas pugnaban por controlar algunas estancias que las fueron perdiendo, como nos enteramos que en el siglo XVIII, tanto los asanaques de Condocondo como los casayas de Toledo reclamaban como suya la estancia de Iruma (ubicada en Peña, distrito hacia el noreste de Oruro) (AJP N°13 f.12)²⁷, pero que seguía siendo suya en 1786 (AGN 13 17.1.4 f.37).

Los padres de San Agustín también tenían el servicio de 15 indios pastores de Toledo parcialidad de Hanansaya (casayas) con sus respectivas familias en la estancia Caricari,

²⁴ El maestro don Joseph de Cevallos, presbítero, le arrienda a Pedro Nina... f.1022.

²⁵ Testamento del Bachiller Alejo Mateos de Monroy f. 1113.

²⁶ Testamento de Alejo Sánchez de Villagutiérrez

²⁷ Tierras de Condocondo-Asanaques y los Quillacas.

también en la estancia Guancarama 5 pastores. La parcialidad de Urinsaya. También daba pastores que estaban en Caricari, en Burquillos y en Guancarama. Los pastores estaban eximidos del servicio de la mita, lo cual trajo conflictos con los caciques porque ellos debían cubrir con dinero los mitayos faltantes, sin embargo a pesar de estas pugnas, mantuvieron estos pastores hasta el siglo XVIII (AJP N° 373 f 26)²⁸.

Los indios de debían servir además con 3 chasqueros que servían en la villa de Oruro al despacho de los soldados que corren el chasqui, era un servicio que se alternaba cada año según las parcialidades (AJP N° 373 f 26).

No tan cerca de la villa sino en sitios un tanto más alejados se podían cazar vicuñas²⁹, en junio de 1688, Juan de Funes, dueño de recua de la carrera del Cuzco, llevaba 5 cargas de lana de vicuña a esa ciudad. En este caso la lana provenía de Lípez pues la enviaba el corregidor de esa provincia, el general Juan Francisco de Indavidaurre (AJO RE año 1688 f.1035)³⁰.

Una mina que se comenzaba a trabajar necesitaba como mínimo dos barreteros y un apiri (cargador) (Godoy en Pauwels 1999 f.11). Al mismo tiempo requería también del concurso de los llameros tanto para el transporte como para otros productos (grasa, carne, lana, etc.). Si para Potosí se sostiene que llegaban a la mina cada año con los mitayos cerca de 140.000 llamas, el número en Oruro era más modesto, pero además tenía características distintas porque la mano de obra no era mitaya.

De las cuentas que se hace de la molienda y beneficio de los metales, los costos más altos eran los de los salarios de la “*compañía*” formada por dos indios barreteros y un “*apiri*” o cargador, que a la “*semana de diez días*” recibían 8 pesos cada barretero por semana y el apiri un peso cada día, 10 pesos. Es decir que la “*compañía*” recibía a la semana 26 pesos.

²⁸ Padrón en testimonio del pueblo de San Agustín de Toledo por el General Don Miguel Lezcano Bernal, Corregidor de la provincia de Paria en virtud del despacho del superior gobierno de estos reinos. Año 1727, 26 fs.

²⁹ Sin embargo en el viaje a Oruro que hicimos en octubre del 2005 encontramos en algunas pampas pequeños grupos de vicuñas que hacía algunos años no se veían.

³⁰ Fletamento de 18 de junio de 1688 f. 1035.

Un poco por debajo estaba la baja de los metales al ingenio a cuatro reales el quintal, calculándose que se bajaban 45 quintales por semana, importaban 22 pesos con 4 reales. Los otros gastos elevados eran la compra de sal y de hierro. Pero aunque fuera en montos menores era importante también el consumo de velas, calzar las barretas y el carbón y callapos (escaleras de madera). Además varios salarios de las diferentes fases del proceso de beneficio mediante azogue. Pago a los palliris (escogedores de mineral), por la molienda, el transporte de la harina de mineral dentro del ingenio, los repasos, etc. (Godoy en Pauwels 1999 f.16). Por tanto, aunque el costo de uso de llamas para trasportar mineral estaba entre los mas altos. Era un conjunto de insumos los que conformaban la empresa Minera.

Dado el desarrollo de la sociedad, pronto también los españoles o criollos encontraron que tener llamas podía sería un buen negocio. Estos españoles son llamados en la documentación “*carnereros*” que se ocupaban de los trabajos de transporte que daban buenas ganancias. Godoy estima que había seis carnereros en Oruro, que se ocupaban de llevar azogue a los ingenios a cambio de plata (Godoy en Pauwels 1999 fs 14v, 20).

En los registros de escrituras notariales de la villa de San Felipe de Austria (Oruro) de julio de 1609 encontramos un fletamento de metales de Gerónimo de Gallas, carnerero. Gallas se obligaba a entregar a Bartolomé Rubio de Bivero, alcalde mayor de minas, 6.000 quintales de metal. La mitad de ellos en tres meses y los otros tres mil hasta “*el día vispera de pascua de navidad*”, desde las canchas y minas de los cerros del asiento de Oruro, entregando en el ingenio de Sorasora cada semana por lo menos “*un camino*” con 120 cargas de 6 arrobas cada carga llevadas en carneros de la tierra. Por el transporte se le pagará 3.187 pesos a razón de 4 reales y cuartillo cada quintal, dando por lo menos 50 pesos semanales para el pago de jornal a los indios por el “*chacaneo*” (AJO RE año 1609 f. 626-627v).

El mismo año Bartolomé Rubio junto con Andrés Vela de Escobar, se obligaban a bajar de los cerros en su ganado de la tierra con indios, costales y guascas 14.000 quintales de metal de plata de Álvaro de Moya y lo llevaría a los ingenios de Sepulturas. (AJO RE año 1609 f. 897. 898). Estos registros ejemplifican las grandes cantidades de mineral involucradas en el

transporte de mineral, así como la necesidad constante de llamas y llameros.

El negocio de transporte en llamas ligado a las minas, daba pues importantes ganancias, por lo que no es raro encontrar registros de venta de llamas a españoles o criollos, particularmente a principios del siglo XVII³¹.

Un caso potosino, permite conocer los detalles de este trabajo que, para quien no lo conoce, parecería simple: En 1670 doña Gabriela Ruiz viuda de Gaspar de Cortázar tuvo un problema con el juez ejecutor de la real Hacienda porque su difunto marido, que tuvo el negocio de acarrear mineral del cerro, dejó muchas deudas y estaban a punto de llevarla a la cárcel (AHP Cabildo 62 año 1670)³².

Los detalles del documento dan cuenta que en el trajín de los metales estaban involucradas muchas personas y mucho dinero³³. Fuera del encargado principal, éste debía tener por lo menos un mayordomo que hiciera las cuentas, viajara a los pastos, controlara los gastos y otras labores de supervisión. Por otra parte por la documentación parece hubo una suerte de autoridad indígena que respondía por una cantidad de pastores que eran unos doce y estaban a cargo del cuidado y traslado del ganado. Estos pastores recibían entre 5 y 11 pesos, y en las cuentas totales, sumaron 111 pesos. Todos ellos estaban ligados directamente con el traslado de mineral de las minas a los ingenios en cientos de llamas. Para cargar el mineral el “*bajador*” debía proveer de los costales necesarios, de los cuales se dice doña Gabriela debía 180 pesos, ya que cada uno costaba a un peso. Para proveerse de los costales tuvo que recurrir a que se los dieran fiados, una práctica muy corriente en la economía colonial que implicaba relaciones de confianza³⁴.

³¹ “*Obligación por venta de ganado. Nos Francisco de León y Francisco de Sepúlveda de mancomún y a vos de uno cada uno de nos... Debemos y nos obligamos a dar y pagar a Juan Páez que está presente 1.717 pesos de a ocho reales que le debemos y son por razón de 308 carneros de la tierra que nos vendió a razón de 5 pesos y 6 tomines...más 15 carneros que nos dio... gratis... herrados con y hierro del margen... 20 de noviembre de 1609*” (AJO RE año 1609 fs. 975 –976).

³² Diego de Figueroa en nombre de Gabriela Ruiz Pérez viuda de Gaspar de Cortázar en la deuda ejecutiva y de sus acreedores que se sigue contra sus bienes (fs. 22 año 1669-1671)

³³ “... *libro de bajas que montan 17.050 pesos como más largamente parece en dicho libro*” (Ibid. f 11). Es decir que “*montan los gastos en cada semana según el dicho libro diecisiete mil quinientos sesenta y un pesos...*” pero parece que allí se anotaron además los gastos del testamento y funeral.

³⁴ “*Mi señora doña Gabriela debe hoy catorce de julio del año de 1669 por ciento cincuenta costales que le fia de a ocho arrobas para pagarlos dentro de dos meses de la fecha...*” (Ibid. F.3).

Uno de los gastos más fuertes eran los 708 pesos en reales para el avio del ganado en los pastos. Además otra parte del trabajo estaba dedicado estrictamente al cuidado del ganado. Entre los gastos importantes, figuran por ejemplo, 208 pesos que se pagan por la grasa negra necesaria para curar al ganado de la devastadora caracha³⁵. Asimismo los pastores o “*aguatiri*” (palabra aymara para pastor, enfatizando seguramente que se trataba de carneros de la tierra), ganaban entre 5 y 11 pesos. También se debía pagar alquiler por los pastos cercanos a la Villa.

Los lazos establecidos con el encargado de los pastores, parecen ser de una dependencia y confianza construida seguramente en mucho tiempo que era de mutua conveniencia³⁶. La carta que le escribe Don Baltasar Hutari Billea a doña Gabriela Pérez es elocuente:

Mi señora doña Gabriela serbase mi señora de remitirme cequiera veinte pesos por cuenta de Domingo Canquiri su aguatiri en Guañoma de Hanco y yo y contando Dios ley a mi señora como este su criado la de servir. Hoy domingo 17 de Noviembre (Ibíd. f.7).

Hubiera sido imposible que la burocracia no tuviera una ganancia de este trajín y doña Gabriela declara que al alcalde provincial de la ciudad le pagaban por las “*bajar*” (bajar del cerro), mas de 3.500 pesos “*por cuanto la cantidad que en cada semana se le daba apartaba primero de lo montaban las bajas de cada una*” (f.12v). Finalmente la situación llegó al límite y los gastos se elevaron a 20.414 pesos. Terminan rematando el ganado que estaba en peligro de morir por falta de cuidado. Por lo que se ve, su mujer continuó con el trabajo una vez fallecido el marido, pero sin suerte.

En la “*bajada*” de mineral en llamas vemos cómo se articulan cuatro elementos: 1) El uso de energía humana por parte de los caciques. Por ejemplo en el caso del bajador del cerro, el *abatire* está trabajando supervisado por su cacique Marcatola. Lo mismo vemos en

³⁵ “Razón de los quintales de grasa negra que ha llevado de mi cancha don Jorge Correa de Lemos para mandar curar el ganado que tiene a su carga para las bajas del cerro de la señora doña Gabriela Ruiz... [29 quintales suman] 208 pesos”. (Ibíd. f. 4).

³⁶ “Digo yo Pedro Gonzáles Villarino mercader de esta Villa que recibió de don Jorge Correa debemos ciento y ochenta pesos por otros tantos costales de Guancané que le vendí par el trajín de mi señora doña Gabriela Ruiz de Peralta. Y por verdad lo firmo en Potosí en tres días del mes de junio de mil seiscientos ochenta años.” (Ibíd. f. 2)

muchos registros de escrituras para Potosí. 2) El sistema de parentesco, caseras, o fiados 3) El pago de salarios también en el pastoreo 4) El Estado intentando absorber la mayor cantidad de ganancias.

Mirando el proceso de la mano de obra en Oruro tenemos que en un primer momento los mineros llevaron trabajadores indígenas de los Pacajes y pronto, debido a los mejores salarios, los mitayos que regresaban de allí se quedaban por un tiempo para conseguir algunas ganancias.

... los indios después de haber gastado cuanto traen a Potosí, acabada la mita vuelven rotos.... [se quedan en] Oruro en el camino, donde en dos o tres meses adquieren caudal para rehacerse... (Godoy en Pauwels 1999: 23v).

El mismo Godoy informa que

... en general, pobres y ricos, todos se aplican a labrar a donde más provecho sacan y lo mismo hacen los indios que no quieren alquilarse para trabajar en minas nuevas, porque en ellas no gozan demás de su jornal y en las otras llevan demás de su jornal algunos metales, que aunque sean pocos, como son ricos, les valen más que el jornal (Godoy en Pauwels 1999 f 10v).

Esta información permite dos consideraciones importantes. La primera que el sentido de salario y de ganancia estaba presente en la población nativa ya a principios del siglo XVII. La segunda consideración se refiere a que Oruro se constituyó en un polo económico que hizo contrapeso a Potosí, diversificando las oportunidades económicas, aunque siempre ligadas a la minería.

3.2. Los insumos para las minas

Conocer los lugares de donde se llevaban los insumos para la mina, es decir sal, carbón así como el pan, vino y carne para los habitantes (Godoy en Pauwels 1999 f. 2v.) nos parece importante para ubicar el espacio que articulaban las minas orureñas. La madera llevaba de Sicaya, de la zona donde tenían tierras de valle de los indios casayas que se encontraba a 16 leguas de la villa de Oruro. También de Urcoma y todo el valle de Capinota (de los soras).

El costo de la madera era muy alto “*un eje de soto*” para un ingenio de dos cabezas valía 1.000 pesos de plata ensayada. Un mortero 300 pesos corrientes, las aspas y otros elementos para el molino, 600 pesos corrientes. En conjunto, toda la madera necesaria para un ingenio, valía 4.000 pesos (Godoy en Pauwels 1999 f.17). ¿Quién proveía de la madera a estos ingenios? No sabemos si eran los propios indios soras y casayas de cuyas tierras se traía la madera. Por de pronto, por el gran peso de los troncos y maderas, éstos debían transportarse por medio de mulas o caballos y no de llamas. Entre los pleitos revisados sobre los indios y españoles en Sicaya, no hemos encontrado referencias al negocio de la madera.

La sal, otro insumo importante, se llevaba de Andamarca, provincia de los Carangas “*de la parte que llaman Quita Quita*” ubicada a doce leguas de Oruro. También se llevaba de las Salinas de Garci Mendoza, a catorce leguas de la villa. En cantidades menores se recogía sal de las cercanías pero solamente cuando habían pasado las lluvias. Llegaba la sal también de más lejos, como del pueblo de Caquingora de los Pacajes. ¿Quiénes llevaban la sal a Oruro? “*Ocúpanse en trajinar la dicha sal españoles e indios y comúnmente se compra de los españoles de nueve a diez reales el quintal y a los indios de siete a ocho, puesta en los ingenios donde la venden los dueños a los beneficiadores a dos pesos*” (Godoy en Pauwels 1999 f.17).

La gran continuidad del trajín de sal se puede conocer por algunos documentos de la zona, como en el pedido que en 1772 los indios de Garci Mendoza hicieron a las autoridades pidiendo se certifique las pésimas condiciones en que vivían por tres años de nevadas y heladas. Entre los detalles explican que

*... a causa de la esterilidad de sus tierras y cuasi constituidos a dejarlas y asentarse en otras provincias por falta de auxilio y por no tener otro que el corto **trajín de sal** que sacan con bastantes trabajos de las lagunas que poseen, las cuales también tienen una pensión de 50 pesos anuales que se satisface al cura de este pueblo para la habida de cera del santísimo sacramento. Que si acaso logran sacar alguna sal para expendirla necesitan de ganado y conducirla a los valles de Cochabamba y Charcas o a las riveras de ingenios de Poopó y Sorasora...* (AJP N° 352 f. 248).

Otro documento de 1794 referido a la zona de Aullagas también hace referencia al trajín de sal de los llameros de esta zona hacia los valles (AJP N° 400 fs.15). Como vimos en la

introducción, los estudios en Bolivia sobre los *“llameros y la sal”* dan cuenta de su continuidad hasta el presente en la zona sur del departamento de Oruro.

El carbón, se llevaba de Tangatanga a nueve leguas, hacia Sacaca, en el norte de Potosí actual. También de los altos de Tapacarí y de los altos del valle de Colcha a siete y doce leguas respectivamente. Tapacarí era también en parte territorio sora. Como vimos, cuando tratamos el tema de la huayra, el carbón suponía un minucioso trabajo que implicaba tiempo y conocimiento. Y la leña, como vimos, se traía en llamas de los alrededores.

3.3. La circulación de bienes

Fuera de lo necesario para las minas, los productos para el consumo humano como harina, vino y carne, tocino así como fruta se llevaban principalmente de Cochabamba: Clisa, Capinota; también de Mohosa, Caracato, Ayopaya. De Paria los jamones, manteca, carne de puerco y los famosos, hasta hoy, quesos de Paria. El vino, principalmente, llegaba por Arica desde Ica y Nazca (Godoy en Pauwels 1999 f 21).

La pugna por la mano de obra, particularmente entre Oruro y Potosí, incluía también los reclamos sobre indios que se repartían para trajines contrariamente a las ordenanzas. En 1608 el protector de los naturales, a nombre del cacique de Challacollo (urus y soras) presentó un escrito donde mostraba como un agravio que se les obligue a dar indios para *“trajines, chacras y otros efectos”* ya que por esto no se podía cumplir con el entero de la mita (AJP N° 423 año 1608)³⁷. El reclamo se hacía por las exigencias de mano de obra de parte de Diego de Medrano así como de Diego Alemán, de los primeros pobladores de la nueva villa.

En el comercio de estos bienes se involucraron tanto españoles como indios, aunque los primeros registros de escrituras de Oruro no consignan indígenas en sus páginas. En estos registros se anotaron sobre todo a los *“dueños de recua”* criollos o españoles y están ausentes los caravaneros indígenas que pocas veces formalizaron sus tratos ante notario

³⁷ Sin título

como ya anotó Glave (1989). A pesar de ello encontramos algunos ejemplos en años posteriores y en otros documentos tales como reclamos ante la justicia por problemas ocurridos en los negocios, nos permiten conocer algunos de estos afanes mercantiles indígenas, como veremos luego. Los hatos de llamas compartieron con las recuas de mulas el honor de realizar todo el transporte, sin haber sido desplazadas en todo el periodo colonial.

El siguiente cuadro tomado del año 1608 a dos años de la fundación de Oruro nos da una idea de la gran circulación que partía de Oruro así como de la constante salida de plata y pesos.

Cuadro N° 11

Circulación de productos por Oruro en 1608³⁸

Nombre	Ruta	Fecha	Objeto del transporte	Observaciones
Baltasar Alvarez dueño de recua	Oruro-Cuzco. Pasa por Ayaviri	Octubre 1608	1 barra de plata	
Martín de Zabalaga dueño de recua	Oruro- Arequipa	Octubre 1608	4 barras de plata que valen 4.300 pesos	Recibió del corregidor de Oruro y debe entregar en 34 días
Compañía de Jesús dueña de recua	Arica-Potosí	Junio 1608*		Tienen un mulato arriero llamado Luis Días
Francisco Cordero dueño de recua, residente en Oruro	Oruro-Potosí	Diciembre 1608	1.200 pesos corrientes	Se paga 7 pesos por el flete
Hernando Guemes dueño de recua, residente en Oruro	Oruro-Cuzco	Diciembre 1608	4 barras de plata	
Alonso Hernández dueño de recua	Oruro – Potosí	Octubre 1608	102 botijas de aceituna y 5 petaquillas de higos	Hará en dos viajes
Alonso de Herrera, mercader, residente en Oruro	Oruro-Cuzco, entregará en Yunguyo	Julio 1608	3 barras de plata	Entregará al cura de la iglesia mayor de Yunguyo
Gonzalo Malaber, dueño de recua	Oruro- Arica	Agosto 1608	2.000 pesos de plata y 2 barras de plata ensayada	Entrega en 20 días

³⁸ Registro de Escrituras 1608 AJO

Esteban Martínez, dueño de recua	Oruro-Cuzco con parada en Yunguyo	Agosto 1608	9 barras de plata, 2 barras de plata y 500 pesos corrientes y un fardo de ruan 1 barra de plata 300 pesos corrientes	Son cuatro registros en días consecutivos. Entregará a mercaderes
Martín de Pagoaga, dueño de recua	Oruro- La Plata Oruro- La Paz	Junio y septiembre 1608	20 fardos de lencería 2 barras de plata	
Diego Pantoja, dueño de recua	Oruro- Arica	Febrero 1608	2.250 pesos	
Tomé Pinto, morador de Oruro	Oruro-Sepulturas	Agosto 1608	1.000 quintales de moler de plata	Tiene llamas e ingenio de moler en Sepulturas. Se le paga 11 reales por quintal (2 por el trajín y 9 por el beneficio). Plazo de dos meses
Esteban Ramos, dueño de recua	Oruro-Cuzco	Octubre 1608	9 barras de plata	
Juan Ruiz de Jauna, mercader de la provincia de Canas y Canchis	Paucartambo-Oruro	Abril 1608	500 cestos de coca	No indica el medio de transporte
Juan Sanchez Mexía, dueño de recua	Oruro-Puno-Cuzco	Febrero 1608	64 varas de lienzo de Tucumán y 4 barras de plata ensayada	
Juan Sánchez Pinedo, dueño de recua	Oruro-Arica-Collao- Los Reyes	Junio y diciembre 1608	21 barras de plata	Registrados en 4 oportunidades
Juan Sánchez Serrano, residente en Oruro	Oruro-Arica – Lima	1608	7 barras de plata y 800 pesos 600 pesos 310 pesos 2000 pesos 800 pesos 34 pesos	Los 600 pesos son de parte de un cura de San Agustín para enviar a España. Otros envíos son también de curas de Paria, Cliza y Tapacarí a su prior en Lima
Diego de Soto, mercader	Oruro- La Paz	Febrero 1608	8 barras de plata	6 días hasta La Paz
Jerónimo de Velasco, dueño de recua presente en Oruro	Oruro- Lampa-provincias del Collao- Cuzco	Junio 1608	2 barras de plata 4 barras de plata	Recibió de un mercader de Oruro que a su vez recibió de otro de Cochabamba. Las entregará en Lampa
Francisco Ximenes de Sayas	Oruro- Villa de Oropesa (Cbba)	Abril 1608	385 botijas de vino	“en su ganado de la tierra”

*Según testamento de 1608

Algunos ejemplos en los que figuran indígenas en los registros son más tardíos y muestran que algunos se insertaron en el transporte al igual que los “*dueños de recua*”, aunque parece

que lo hacían en rutas alternativas a la principal. Además debían hacerlo mediante la tuición de su cacique o del protector de naturales: En 1651 se encuentra por ejemplo:

Fletamento de coca ... Presente don Joseph de Canedo, protector de naturales de esta villa, parecieron tres indios ladinos... dijeron llamarse Juan Laura natural de esta villa y Martín Nina y Pedro Mollo ambos dos naturales de su pueblo de Totora, provincia de Carangas de la parcialidad de Urinsaya... lo cual han recibido para efecto como se obligan de lo hacer bajo de la carga de mancomunidad en carneros que tienen prevenidos... a la provincia de los Lípez dentro de 7 semanas que han de correr.... de harina por libreo romanea los 400 cestos de coca ...[y entregarán] a Cristóbal Crespo Samaniego (AJO RE año 1650 f.95).

En fojas. 97 hay una carta de concierto en que Cristóbal Crespo Samaniego se obliga a administrar y vender la harina y coca que llevan los indios del anterior fletamento.

1651. Ante mi el escribano, se hizo presente don José de Ovando protector de los naturales de esta villa por su presentación parecieron dos indios que dijeron llamarse Agustín Toco... y ser natural del pueblo de Toledo del ayllu Ulloma de la parcialidad de Anansaya y otro Pedro Sarco natural del pueblo de Calacoto, provincia Pacajes del ayllu Collana de la parcialidad de Anansaya y por no poderse habido ningún intérprete ambos a dos en mancomún ... con su ganado de la tierra que tienen... 140 cargas de cecina ... y cada carga ha de pesar... 6 arrobas y 6 libras... [para llevar] a los asientos de minas de los Carangas a donde entregarán las dichas 140 cargas a Francisco Ortiz dueño de Ingenio que les dará recibo o carta (AJO RE año 1651 f.502).

Los curas de los pueblos aledaños, ligados a Oruro, también hicieron sus negocios tanto que enviaban fuera de la provincia importante cantidad de pesos:

Bernardo de Palmas dueño recuas de la carrera de la ciudad del Cuzco, recibió de los reverendos padres Fray Esteban de Herrera y Fray Pedro de Villagómez de San Agustín, curas propios de la vicaría de Toledo y Challacollo 6.000 pesos corrientes... y allí entregará a persona segura para que los lleve a la ciudad de los Reyes y entregue al Reverendo Padre Fray Pedro de Toro, Principal de los agustinos (por algún motivo no van por Arica). (AJO RE año 1700).

Al mismo tiempo, algunos criollos o españoles, incursionaron en negocios que se articulaban fuertemente con la sociedad indígena, utilizando sus servicios y objetos de su cultura material: En 1609 Baltasar Carreño, residente en Oruro se compromete a llevar en llamas de su propiedad “costales y guascas e indios del valle de Cochabamba a esta dicha

villa doscientas fanegas de trigo en veinte días” y los llevará a los molinos de Juan de Carta en el valle de Arque y entregará 200 fanegas de harina en Oruro. (AJO RE año 1609 fs. 776-778). Así también en el testamento de Catalina de Valencia del año 1671, viuda, natural de la villa de Oruro, se muestra cómo para sobrevivir en su calidad de viuda, criolla, estableció relaciones con una cantidad de personas de la sociedad indígena.

También observamos que para esta fecha una parte de la población, actuaba en un mundo mestizo. Esto se advierte cuando Catalina de Valencia declara que debía a Madalena Martínez “*que llaman por otro nombre la pescadera*” 30 pesos del alquiler de una pulpería. Al mismo tiempo ella alquilaba a un indio llamado Martín un rancho y tenía negocios “*con una india llamada Talla*” (nombre que nos da idea de su jerarquía en la sociedad indígena) que vivía en la casa del cacique Guarache de Pacajes. Finalmente nos enteramos que tenía como comadre a una india llamada Ana con la que hacía ciertos negocios con la venta de coca (AJO RE año 1671 f. 368)³⁹. Más tarde, otro ejemplo es el testamento de Tomás Rosales, de 1688, natural de la villa de Oropesa, dueño de recua declara que debía “*9 pesos a una india casada con un indio nombrado Francisco Mamani de unos fletes*”. Sus otros bienes son ganado y tierras que se encontraban entre Oruro y Cochabamba (AJO RE año 1688 f 930)⁴⁰.

Un fluido y escalonado mestizaje, nos muestra por ejemplo el caso de la india natural de Oruro Teresa Vásquez, cuyo marido de forma individual, es decir desligado de su comunidad, incursionaba en algunos negocios con bases en una tradición indígena: Teresa Vásquez, a través del protector de naturales, presenta una querella en 1671 contra otro indio que le robó a su marido en el camino a Chucuito 200 pesos que llevaba para emplearlos en el negocio de “*lanas de colores*”. Lo que ocurrió fue que.

... después del corpus del año pasado fueron de esta villa a la provincia de Chucuito a comprar lana de alpacas [Juan de Escobar] y Apasa, que es difunto, marido de la querellante y habiendo llegado a una estancia que está entre Acora y

³⁹ Testamento de Catalina de Valencia viuda de Nicolás Gonzáles.

⁴⁰ Testamento de Tomás Rosales natural de la villa de Oropesa f.930.

Chucuito que está arriba de la cordillera, dejaron allí las cargas y en ellas a un muchacho hijo de dicho Pedro Apasa, digo sobrino y a un indio llamado Juan que ahora está preso... que había llevado el susodicho par que le ayudase a cargar y descargar, para que las guardase y fueron a otras estancias a buscar lana y comprar y aquel mismo día volvieron y hallaron que el dicho indio Juan se había huido y el dicho muchacho dijo que el indio le había despachado con engaño diciendo que de dicha estancia lo llamaba su tío y cuando volvió no había el dicho indio y entonces Pedro Apasa vació un costal y 43 pesos y dijo que allí había 50 pesos y luego vació otro costal y en él no halló ninguna plata y él dijo que había 60 pesos de su yerno y este testigo no supo lo que llevaba... (AJO año 1671s.f.)⁴¹.

El indio preso en su confesión dijo llamarse Juan Guaque que tenía 24 años y que era natural del pueblo de Challacollo, del ayllu Checa, parcialidad de Urinsaya y que era pastor de ovejas de don Joseph de Arce y añadió que “guardando *el hatu mientras iba a comprar lana le engañó el diablo a este confesante y hurtó 80 pesos... y con ellos se vino a esta villa y pagó sus deudas y su tasa a su curaca...*”.

Una buena parte de los bienes solamente pasaban por la villa, dada su estratégica ubicación lo que la hacía un centro importante de refresco del ganado. Uno de tantos ejemplos puede ser el fletamento registrado en 1671:

Joseph Valderrama residente en esta villa [de Oruro] ha recibido de Joseph de la Vega 39 cargas de dos tercios cada una liadas y cerradas y arpilladas ensurronadas y empetacadas de yerba del Paraguay y otras cosas que se da por entregado... se obliga a llevar en 39 mulas de recua que tiene... en viaje que hace a la ciudad de La Paz. ... (AJO RE Año 1671 f. 338)⁴².

Es probable que como en muchos casos la gente contratada para el viaje fueran indios del lugar que iban como peones (AJO RE año 1671)⁴³.

Como un sitio de paso, era importante que tuviera animales de carga, desde Oruro también se hacían negocios para comprar mulas de Salta que desde Oruro se distribuirán a la ciudad de La Paz que en las últimas décadas del siglo XVII se va perfilando como un polo

⁴¹ Robo. Joseph Bolaños Montoya defensor de los naturales de esta villa por la de Teresa Vasques india.

⁴² Fletamento entre Joseph Valderrama y Joseph de la Vega.

⁴³ Fletamento entre Juan Martínez de Soria, Diego de Aguilar y Joseph Libelas. “... *que han de entregar con los indios peones*”.

económico del norte (AJO N° 2 f.1164r/v año1688)⁴⁴. Oruro nuevamente se muestra como un centro mediador.

En la Villa de San Felipe de Austria de Oruro en trece días del mes de octubre de mil y seiscientos y ochenta y ocho años ante mí el escribano ... Primeramente el dicho Hipólito Francisco de Asiain y Medrano se obliga de entregar en la ciudad de Salta al dicho Jerónimo Rodrigues ochocientas mulas y machos chúcaros que a de comprar para que el dicho Jerónimo Rodrigues los traiga desde dicho paraje de Salta a estas provincias hasta la ciudad de La Paz y por cada cabeza hasta dicho paraje se ha de pagar a diez reales por cada una... el dicho Jerónimo Rodrigues se obliga a estar en la dicha ciudad de Salta el día primero de enero de dicho año tres o cuatro días mas o menos ... que si no llega el dicho Jerónimo Rodrigues a la dicha ciudad de Salta el día primero de enero y dichos días mas o menos el dicho Hipólito Francisco de Asiain y Medrano a de poder concertarse y fletar con otro para que conduzca y traiga dichas mulas (AJO N° 2 f.1164-1164v).

El viaje de ida de Oruro hasta Salta duraba algo más de dos meses. A fines del siglo XVIII se evidencia que la ruta hacia el norte argentino era una ruta corriente se trata de una ruta antigua data, como vimos en el ingreso de almagro pero fue abierta por el negocio de ganado por los españoles, pero ahora continuada por población indígena. En 1789 Vicente Atanasio de Toledo, en la estancia de Guancané iba con coca hasta el paraje de la Arrinconada jurisdicción de Tucumán y allí compraba ganado, “unos maltones”, de indios del lugar. Este trayecto se mantuvo hasta el periodo de la Guerra del Chaco (1932), según vimos en los trabajos de Bárbara Göbel⁴⁵.

La ruta hacia el sur tenía también interés en otros productos. A lo largo del siglo XVIII se encuentran varios datos acerca de la coca que iba en esa dirección⁴⁶.

Francisco Cuellar vecino residente de Condo Condo... habiendo concertado por trajinero a Joseph Michaza y haber pagado 15 pesos que debía al Gobernador don Gregorio Félix Llanquepacha de cuenta del reparto a fin de que fuera conmigo de la Villa de Oruro al asiento de Estancia de la provincia Chichas con ciertas cargas

⁴⁴ Concierto - Trato de Hipólito Francisco de Asiain con Jerónimo de Rodrigues para que el último traiga ochocientas mulas de la ciudad de Salta a la ciudad de La Paz. Año 1688

⁴⁵ Ver capítulo de Ensayo Bibliográfico.

⁴⁶ También “Mateo Gregorio Calle, indio principal del pueblo de San Juan de Challapata en el ayllu Hilavi.... digo que al estar viniendo de los Chichas con destino a La Paz...” “...en el camino lo asaltó un mulato libre con un cuchillo y le arrebató a su mujer dos mulas...” (AJP N°1064 año 1773).

de coca... estando transitando para allá un día cogió a disparada por un lado del camino... (AJP N° 1062).

También hay evidencias de que hubo articulación con zonas lejanas del norte del virreinato: *“Francisco Pillco indio originario de Condo fue con Agusín Cabrera desde las Lomas hasta Moquegua a entregar 100 pesos...” (AJP N.1062 año 1794)*⁴⁷.

Este agitado movimiento de bienes puede dar la idea de la villa de Oruro como un centro de mucha bonanza, pero esta es una imagen parcial, porque también atrajo a los más desposeídos. Aquellos que se acogieron a cualquier posibilidad de riqueza. El testamento que en 1687 deja Joseph de Bolaños Montoya, escribano, natural de Oruro dice: *“muero pobrísimo y cargado de deudas”*. En su vida tuvo negocios con ganado de castilla con el cacique de Toledo y con su mujer, don Miguel Canaviri y doña Ana Flores (AJO RE año 1688-1690 f 852)⁴⁸.

Si se compara con el movimiento que tenía lugar en Potosí, podemos ver que se trataba, comparativamente, de un mercado muy modesto. En la Villa Imperial, según Cieza, que estuvo allí tan temprano como 1549 se asombra de su *“portentoso”* mercado.

De los bienes que salían de Oruro se encuentra por ejemplo charque⁴⁹, que provenía del ganado. Así constatamos que el recurso que era propiamente del lugar era el ganado con el que se llevaban estos bienes. Incluso parte de su contribución a la villa consistía en dar *“cabalgaduras y avío para el despacho de las cartas”* (Ibíd.). Asimismo cebo, jabón y costales que iban hacia Potosí⁵⁰.

⁴⁷ También *“Francisco Pillco indio originario del pueblo de Condocondo al presente en la villa de Potosí... por el mes de marzo me presenté contra la persona de Agustín Cabrera por haberme robado 30 pesos en el valle de Moqugura... casualmente me encontré en el pueblo de Guari y me preguntó por mi padre y le dije que se hallaba en el valle”* (AJP N.1062 año 1794).

⁴⁸ Testamento de Joseph de Bolaños Montoya escribano natural de Oruro (f.851-852v).

⁴⁹ Joseph Crispín de Noblega protector de naturales de esta villa de Oruro... en defensa de Pascual Mamani indio ... alcalde... que le quitó una mula... para el despacho del charque, que la mataron por haberla cargado demasiado con zurrónes de plata... (AJO RE año 1688 s.f.)

⁵⁰ *“Bernardo Ancari, indio del anejo de Venta del Medio... que habiendo hecho contrata con Rafael Maldonado vecino de la villa de Oruro a conducir desde allí hasta la de Potosí 20 mulas de efectos las diez de cebo y jabón y las otras de costales...”* (AJP N° 1062 año 1792).

La función económica de la región orureña, no estaba en ningún producto en particular sino en su capacidad de transporte⁵¹. Aunque la mayor parte de las veces los indios hacían un comercio menudo y cotidiano, como se desprende de detalles de varios documentos.

No encontramos para esta zona, como en el caso potosino, que los caciques hicieran grandes fortunas con el comercio. Su función aparece más diluida en actividades comunitarias y no encontramos para los casos de los soras como para los casayas o carangas, las pugnas por el cacicazgo como se dieron entre los quillacas. Tampoco las grandes empresas de transporte y comercio como los de Pacajes y Chucuito. Aunque se sabe que los caciques importantes, como Guarachi de Pacajes, tuvieron casas en Oruro, como un centro intermedio hacia sus negocios más lucrativos en Potosí. El gran comercio - el sistema comercial mercantil – que reservamos en el caso de Chambilla, por que se desarrollaba en el comercio a larga distancia y mediante en el control de nichos ecológicos con producción como coca, vino, ají.

Lewinski, que ha estudiado el mercado orureño, se refiere a la atomización de este mercado donde encuentra para el periodo de transición entre la colonia y la república, cientos de personas que van llegando con sus productos. En prácticamele ningún caso se encuentran caciques (Lewinski 1987), lo cual contrasta con los estudios de Roberto Choque pero en un periodo anterior. Podemos pensar, aunque no son dos estrategias excluyente, una tendencia histórica, una “*democratización*” del acceso al mercado. La otra tendencia que encontramos, que se refuerza con la consolidación de las ciudades es la presencia de todo tipo de intermediarios y el establecimiento de mercados más estables en lugar, o además, de ferias itinerantes. Las pocas menciones a esta suerte de ferias que hemos encontrado, se refieren a las fiestas patronales, en referencias tangenciales.

⁵¹ Esta vocación es parte de su situación geopolítica, a fines del siglo XIX y comienzos del XX era el centro ferroviario de Bolivia.

4. ¿ORURO, LA NUEVA MARKA COLONIAL?

Una hipótesis que elaboramos en el curso de este trabajo, y que tiene que ver con la territorialidad construida por la población móvil, es la de un centro articulador, denominado “*marka*” como vimos en el caso de Carangas⁵². La idea de marca subraya la territorialidad dispersa y flexible, de modo que los segmentos podían articularse a centros mayores según los momentos históricos. De este modo, Oruro, pudo constituirse en una nueva marka, o centro articulador regional por la riqueza de sus minas y su importancia ritual. Creemos que esta su cualidad nació en tiempos precoloniales y que estaba en pleno funcionamiento bajo el dominio inca y se fue fortaleciendo en el nuevo ciclo histórico. Los motivos para suponer esto se refieren a la importancia que tuvo como centro minero para los incas y para los españoles a partir del siglo XVII.

En la introducción que hace Gilberto Pauwels al informe de Felipe Godoy, en la versión londinense⁵³, presenta la propuesta que de este informe se desprende que el asiento minero de Oruro, no solamente ya había sido explotado por los incas, sino que además se constituyó en un centro articulador:

*Ciertas referencias nos permiten suponer que las colinas de la actual ciudad de Oruro en la época de los incas no solamente eran importantes como minas de plata y posiblemente de oro, sino que tuvieron también una centralidad espacial en la organización política del reino. Así por ejemplo se menciona a un cura de **Taipi cala**⁵⁴ (taypi qala: piedra del medio) [Godoy 19r] y se dice que es el sacerdote de todo el servicio de la villa (Pauwels 1999:91)*

A diferencia de Potosí, sobre Oruro no hay duda que las minas fueron explotadas por los incas. Por el informe de Felipe Godoy de 1607 sabemos que varias de las minas que

⁵² Ver capítulo 4.

⁵³ Se sabe de la existencia de dos versiones del documento del Informe Godoy, uno en el Museo Británico de Londres, Colección Sloan cuya versión fue publicada por el Boletín de la Oficina Nacional de Estadística en 1912 cuya transcripción fue realizada por René Bravo, boliviano residente en Londres por encargo de León M. Loza (Pauwels 1999:88). La otra versión, que es una copia del original se encuentra en Sevilla, publicada por Pauwels en 1999 en la pequeña pero importante revista *orureña Eco Andino*. Esta versión fue también revisada por Wachtel. Según explica Pauwels, el ejemplar de Sevilla, es “*un duplicado de la descripción de las cosas de la villa de San Felipe de Austria y del estado de su población y minas*” (Ibid.:89).

⁵⁴ En la versión de Sevilla el texto se ha cambiado de “*cura de Taypicala*” que está en la versión de Londres por “*cura de las piezas*” en la versión de Sevilla (Pauwels 1999:91).

estaban en explotación venían desde el tiempo del Inca y se reconocían por una distinta tecnología en su explotación y beneficio. Godoy reconoce las minas precoloniales debido a que se trabajaban a cielo abierto y porque el sistema de extracción, debido a la ausencia de herramientas de hierro, se hacía quemando partes de la tierra para ablandarla por lo que dejaban huellas de esta actividad⁵⁵. Las referencias de Godoy son frecuentes:

Hay pocas piedras si no es donde hubo labores antiguas de los indios (f.4) o la cual hallaron rota y labradas por los indios algunas varas, ciega y tapada con desmontes y llampos (f.4) Hállase esta veta del Sol más rota y labrada de los indios y en más hondura que la Sombria⁵⁶ (f.4). En este cerro [Pie de Gallo] está la veta principal de Pie de Gallo, que casi toda ella está labrada a tajo abierto por los indios, en la cual hallé registradas diez minas... (f.4v).

En el informe hay aproximadamente 21 referencias a vetas trabajadas antiguamente por los indios y muchas de ellas se refieren específicamente a los incas. (Godoy en Pauwels 1999).

Pero además, otro detalle que presentan, casi de pasada, los esposos Mesa Gisbert en su trabajo sobre Oruro, apunta a que la forma de damero que debía tener una ciudad hispana, suponía la existencia de una plaza central cuadrangular. En el caso de Oruro, se preguntan la causa por la cual en el mapa del siglo XVIII la plaza central o del Regocijo (el mismo nombre que tenía en Cuzco y Potosí), era no un cuadrado sino un rectángulo o dos plazas contiguas. Fernando Cajías, también indica que un aspecto peculiar de la ciudad de Oruro era que anexa a la Plaza Mayor estaba la Plazuela del Regocijo (Cajías 2004 T.I :133)⁵⁷.

⁵⁵La forma de explotación prehispánica era distinta a la de los españoles que hacían socavones, en cambio la tecnología minera andina trabajaba excavando en forma de pozos o de cuevas. Esta misma tecnología para explotar oro funcionaba tanto en Carabaya como en Chuquiago. Al parecer las vetas eran para el inca y mientras que los lavaderos para los mitimaes o colonos permanentes que cumplían un trabajo especializado, según Berthelot (1977) en su tesis doctoral sobre Carabaya, citado por Bouysse 2004.

⁵⁶Complementando este dato podemos tomar la propuesta de Bouysse que sostiene que las vetas más ricas y de metal más brillante eran escogidas como minas del Inca y del Sol porque se consideraba que eran las grandes pepitas de oro eran lágrimas del Sol. De este modo “*Cuando los indios descubrían una mina de oro o de plata la ofrecían a su dios y luego a sus ídolos y wakas dándoles las partes que les pertenecían, luego las daban a los Incas y nadie se atrevía a poseer una mina en privado*” (documento del Archivo Histórico de Madrid inédito, citado por Bouysse 2004:66).

⁵⁷Para un resumen del proceso arquitectónico de la ciudad de Oruro ver el capítulo III sobre el tema (Cajías 2004).



Plano de la ciudad de Oruro del siglo XVIII.
Se encuentra en la Honorable Alcaldía Municipal de Oruro

Nuestra propuesta, que viene de un trabajo sobre la conformación urbana de Potosí (Medinaceli 2006), es que esta “*doble plaza*” en el centro de las ciudades, responde a una continuación del diseño urbano que tenía la ciudad del Cuzco y que sabemos por Guaman Poma se había transferido a los centros importantes del imperio ((339[341])⁵⁸. Una de las plazas era la de Aucaypata y la contigua la de Cusipata, construidas con fines rituales y de encuentros ceremoniales en ciertas épocas del año. Recordemos que la traducción de “*Aucaypata*” es altura o plaza de la confrontación o guerra que se asoció con la “*Plaza de Armas*”, mientras que Cusipata, altura o plaza de la alegría, o más bellamente traducida era la Plaza del Regocijo.⁵⁹

⁵⁸ “... contrataciones, regalos reales se llamaban donde se suelen pasearse Haucay Pata, adonde contrataban Cuci Pata, a donde venden Cato. Los hay en todas las ciudades y villas y pueblos de indios” Versión de Adorno Intentet pag. 339[341].

⁵⁹ En conversación con la arquitecta Teresa Gisbert, le consulté acerca del origen de las plazas denominadas del “*Regocijo*” y su respuesta fue que no cree que provenga de una tradición española. Allí las plazas se llamaban plaza de Armas o plaza Mayor. Esta observación apoya nuestra hipótesis del origen incaico de las llamadas “*Plazas del Regocijo*” en una sustitución de la “*Cusipata*”. Lo interesante es que la otra plaza

En efecto, uno de los espacios más importantes del Cuzco era su famosa plaza central denominada Cusipata, que era una gran planicie dividida en dos, en una parte la Cusipata, o zona de la alegría y otra la Aucaypata, o la zona de los enfrentamientos, las dos facetas del comportamiento social y humano:

La inmensa explanada que constituía el centro ceremonial de la urbe incaica sufrió una transformación significativa desde mediados del siglo XVI, cuando se transformó en plaza mayor. Aprovechando la división original determinada por el río Saphi o Huatanay, se construyeron los portales que separaron definitivamente la Aucaypata, hoy Plaza de Armas, de la Cusipata o plaza del Regocijo (<http://guiadelcusco.perucultural.org.pe>).

La plaza central de la Villa Imperial se denominaba también “*del Regocijo*”. Los datos que da Arzans muestran que esta plaza tuvo inicialmente grandes dimensiones y creemos que puede tratarse de una manifestación de las plazas cuzqueñas. Recordemos que se atribuye a Toledo la construcción de esta plaza, que se encontraba dividida por una calle, como si fueran dos plazas⁶⁰. Creemos que la otra mitad de la plaza del Regocijo fue la Aucaypata, cuya memoria solamente quedó en un espacio aledaño y hoy se denomina Alonso de Ibáñez. No es que Toledo pensara en el Cuzco al demarcar estas dos plazas sino que se acomodó a lo que estaba ya en funcionamiento. Este no sería el único ejemplo de cómo en otros aspectos el virrey se superpuso a un urbanismo ya existente, como por ejemplo en las rancherías de los indios y la conclusión de la Iglesia Matriz. La transformación de esta gran plaza del Regocijo o de Cusipata ocurrió en 1641, cuando se hicieron nuevas construcciones transformando la doble plaza que había sido anteriormente (Medinaceli 2006).

En Oruro, los detalles de su fundación dan cuenta que, de forma parecida a Potosí, Oruro había nacido al calor de la explotación de la mina de manera desordenada y que tuvieron que derrumbar algunas casas para acomodarse al sistema de damero a que obligaban las ordenanzas. Como se sabe, el asiento de San Miguel sobre el que se fundó Oruro, era ya un

incaica o Aucaypata se aviene muy bien con la llamada “*Plaza de Armas*”, mostrándonos que en ciertos aspectos ambas culturas encontraron puntos de contacto y de diálogo, como bien recalca T. Bouysse en su trabajo sobre el origen sagrado de las minas (2004).

⁶⁰ Todavía hoy la plaza 10 de noviembre se encuentra separada por una calle de la plaza... que se encuentra contigua a ella hacia el Este de la plaza.

poblado que se había ido construyendo seguramente sobre un sitio inca. Cuando se realiza el acto de fundación de Oruro en 1606, la población ya se había acomodado en un espacio que contaba por lo menos con una plaza y una Iglesia, llamada Iglesia Mayor que corresponde a la actual plaza 10 de Febrero⁶¹:

*En el asiento minero de San Miguel de Oruro, miércoles primero, día del mes de noviembre, año de nuestra redención mil seiscientos y seis, el señor Licenciado don Manuel de Castro y Padilla, del Concejo del Rey Nuestro Señor, en su Cancillería Real de la Plata, poblador y fundador de este dicho asiento, salió de las casas de su morada y con el acompañamiento del Capitán Francisco Roco de Villagutiérrez, Corregidor y Justicia Mayor de la Provincia de Paria y de muchos vecinos y moradores, estantes y habitantes en él, **fue a la Iglesia Mauyor, después de dicho credo, bajó del altar Mayor el sacerdote que la dijo..***

BENDICIÓN DEL ESTANDARTE

*Y acabada de decir la misa el padre bendijo el estandarte de damasco carmesí con las armas reales, el cual le tomó y **llevó hasta una ramada que se hizo en la Plaza...***⁶².

Creemos que la forma urbana incaica que constaba de una doble plaza se acomodó tanto en Oruro, como en Potosí a un diseño urbano hispano en damero.

Pero además, los recientes estudios (Calizaya 1996, 1997; Pauwels 1999) nos permiten conocer algunos otros detalles importantes. Los documentos revisados por Calizaya dan cuenta de que hubo un lugar del “*juego del ayllu*” (Calizaya 1996:16) que como se sabe estaba relacionado a un juego ritual del Inca y los sacerdotes del Sol (Zuidema 1989:256-272 en Pauwels 1999:91).

Estas actividades rituales, creemos que estaban relacionadas con un culto a la mina. Calizaya sostiene que hacia el año 1601 se erigió en las afueras de la villa una gran

⁶¹ “La escritura anterior [del archivo Judicial de Oruro del año 1608], las muchas concurrentes que existen sobre esta materia de repartición de solares, la misma acta de fundación y otros indicios, ilustran de otra parte que el lugar donde se verificó la diligencia y consecuentemente se fundó la flamante villa, es la actual Plaza 10 de Febrero, sosteniendo por mi parte la versión que la sitúa en la Ranchería es equivocada” (Calizaya 1996:20).

⁶² Acta de Fundación de Oruro, transcrita por Calizaya 1996 de Max Agatón Bairón, del artículo “La Bandera con se fundó Oruro” En *Perfiles de Oruro I*

fortaleza que servía también de cárcel pública para contener a las parcialidades de “*Urusayas y Marasayas, gente uru*” porque se pretendía recuperar el sitio porque se había construido sobre una sagrada necrópolis suya⁶³. Cree que la serranía de Oruro y su entorno constituían un lugar sagrado y de peregrinación ritual. Según una escritura del año 1609 en el Cerro San Cristóbal había una mina nombrada Nuestra Señora de Guaritoca, que pudo bien ser Guaritoco o “*el hoyo del Huari*”, o mejor la mina de Huari que posteriormente terminará siendo reemplazada por la mina de la Virgen del Socavón (Calizaya 1996:16-17)⁶⁴. Según los mitos que circulaban en Oruro a principios del siglo XX, el dios Huari ha sido asociado con un dios tónico con poderes sobre seres que se relacionan con el mundo “*de abajo*” o “*manqa pacha*”⁶⁵.

Una mina importante, o que cobró importancia con el correr del tiempo, y logró mantener, sin embargo el culto a la mina, es la del Socavón de la Virgen, o nombrada por Godoy de “*Nuestra Señora de Copacabana*”. Será a partir del culto a esta Virgen que se encuentra pintada en la roca que se construyó el santuario de “*La Virgen del Socavón*” (Centro

⁶³ A iniciativa del virrey del Perú se habría levantado esta cárcel en 1601 según el registro 5 del AJO año 1607 f. 547.

⁶⁴ Sin embargo según la publicación “*La Virgen del Socavón y su carnaval*” del centro diocesano de pastoral social, la iglesia del Socavón se encuentra en el cerro Pie de Gallo (1999:3). Se trata de la reedición de varios textos antiguos sobre el tema.

⁶⁵ En la leyenda recogida por Vicente Terane de labios de su padre, en 1943, se relata la lucha entre un dios del interior de la tierra llamado Huari con una ñusta que encarna a la Virgen María. Entre las maldiciones que manda Huari están una víbora, un sapo, un lagarto y miles de hormigas, animales ligados con el interior de la tierra y que fueron transformados en piedra y se pueden ver hoy que perduran en los cerros y arenales de la ciudad. (en CEDIPAS 1999:49-57). Se trata según Carlos Condarco de algunas de las deidades de los urus. El autor sostiene que los dioses principales de los urus eran **Quak** y **Wari**. Quak que en puquina es serpiente (aunque en lengua uruquilla es chocora (Condarco Santillán 1999:39). Sapos y serpientes, además son tomados hasta hoy como indicadores temporales o “*portadores del agua*”, su aparición en los campos señala el cambio de la época seca a la de lluvias (Ibíd.: 43). En cuanto a Wari, este autor considera que entre los urus, antiguos pobladores de la ciudad de Oruro (Uru-Uru), pudo haber sido un dios generador de vida ya que en lengua uru, “*hahuari*” significa “*alma*” y en aymara, según Bertonio “*fantasma*” (Ibíd.:46). Fernando Diez de Medina, en su obra “*La Teogonía andina*” (1973) sostiene que Wari es una divinidad poderosa que puede ser bueno o malo, premia y castiga, “*el aire agitado, el agua encrespada, la tierra temblorosa, el fuego tumultuoso, son manifestaciones de Wari, que se identifica con el puma*” (en Ibíd.: 47). Finalmente, Arriaga anota que: “*invocan a Huari que dicen es el Dios de las fuerzas cuando han de hacer sus chácaras o casas para que se las preste*” (en Ibíd.: 50). Condarco sostiene que Wari pudo ser antecesor del “*Tío*” de la mina. Creemos que la idea de que esta divinidad, pudo ser un dios local, es el nombre de la mina “*Huaritoca*”, que hace referencia a ella. Recordemos, sin embargo, que huari también significa vicuña.

Diocesano de la Pastoral Social 1999:3)⁶⁶ donde miles de danzantes le rinden culto en el carnaval todos los años hasta hoy en día.

Según Cajías (2004:139) la iglesia de la Virgen del Socavón era en una de las dos iglesias llamadas de San Miguel, que se conoció desde el siglo XIX como iglesia del Socavón en el cerro Pie de Gallo y es hoy el centro del culto de los trabajadores mineros y los danzarines del famoso carnaval de Oruro⁶⁷. De hecho en esta iglesia se encontraba una imagen de del Ángel San Miguel (Murillo 1978/ 1999:23)⁶⁸.

Según Josermo Murillo, en las faldas del Pie de Gallo había dos *wakas*, así como en el cerro de Conchupata y en el lugar denominado “*Agua de Castilla*” donde había una vertiente (199:15).

Si uno visita hoy el interior de la mina que se encuentra debajo del santuario de la Virgen del Socavón, donde se exhibe un museo minero, podrá encontrar la enorme figura de un “*tío*” o dios de la mina que se encuentra al final de un socavón. Saliendo de ese socavón uno puede salir a la misma capilla y se encuentra que, enfrente como mirando al socavón, en lo alto, se encuentra la imagen de la Virgen del Socavón. Esta imagen se encuentra pintada sobre la misma roca. Esto nos recuerda mucho a la capilla de Colcampata en el Cuzco mandada a construir por Paullu en conmemoración a su bautizo y donde celebraba la fiesta del Corpus (Temple 1948:259).

Antes de 1959 el templo estuvo a cargo del presbítero Víctor Hugo Villarroel quien puso una inscripción en lo alto del templo que dice: “*Estrella de la mañana, ruega por nosotros*” porque los primeros rayos del sol que aparecen sobre las cumbres de la alta serranía oriental lo iluminan sin que nada le haga sombra y porque la puerta principal está orientada hacia el Este (Murillo 1978/1999:34). Tal vez este era el Socavón del Inca.

⁶⁶ Se trata de un pequeño texto que recoge testimonios de mediados de distintos autores orureños. El dato que tomamos, sin embargo, proviene de la introducción que hace el hermano Gilberto Pauwels.

⁶⁷ Una nueva capilla fue concluida en el lugar, utilizando el muro pintado con la imagen de la Virgen en 1884, durante la presidencia de Narciso Campero (Murillo 1978/1999:31)

⁶⁸ Josermo Murillo Vacareza, intelectual orureño, cree que la imagen de la virgen pintada sobre “*la muralla misma*” es una obra realizada en los siglos XVI o XVII, cree además que se trata de la sustitución a una antigua “*celebración del ídolo que quedó*” (En Centro Diocesano de Pastoral Social 1999:26-27)

5. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Una hipótesis que elaboramos en el curso de este trabajo, y que tiene que ver con la territorialidad construida por la población móvil, es la de un centro articulador, denominado “*marka*”. Esta idea de marca subraya la territorialidad dispersa y flexible, de modo que los segmentos podían articularse a centros mayores según los momentos históricos. De este modo, Oruro, pudo constituirse en una nueva marca, o centro articulador regional por la riqueza de sus minas y su importancia ritual. Creemos que esta su cualidad nació en tiempos precoloniales y que estaba en pleno funcionamiento bajo el dominio inca y se fue fortaleciendo en el nuevo ciclo histórico. Los motivos para suponer esto se refieren a la importancia que tuvo como centro minero para los incas y para los españoles a partir del siglo XVII.

Oruro, entonces, parece se fue transformando de un centro incaico de culto minero y centro mediador de la región sur del imperio hasta convertirse en el nuevo eje regional donde se fue construyendo como el espacio de intercambio material, cultural y espiritual de la región. A este centro, tanto como a Potosí, llegaron cientos de indios de los alrededores y de más lejos, los más de ellos llevando consigo una cultura de pastores.

Se subraya nuevamente la cualidad minera de las ciudades importantes del sur andino lo que por su parte se relaciona con una actividad también pastoril.

Una pregunta que siempre cabe al hablar de Oruro es el origen del fastuoso carnaval actual. Las fechas son motivo de constante discusión e incluso el lugar donde habrían nacido. Pero desde una perspectiva histórica cabe preguntarse por qué no tuvo lugar en un sitio tan importante como fue Potosí y en cambio tuvo cabida en Oruro que en producción de plata y movimiento económico y demográficamente siempre ha sido una ciudad más modesta. Quizás la respuesta pase por comprender el lugar articulador que jugó Oruro como sitio de paso de muchos lugares distantes, por pensar en la importancia de la feria-fiesta para el mundo pastoril integrado a una sociedad urbana sin dejar de lado el ámbito religioso. Porque Oruro actual, como las marcas del siglo XVI cobra vida inusitada una vez al año y luego retorna a una rutina más tranquila.

CAPÍTULO IX

RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL ESPACIO ORUREÑO

1. URUS, SORAS Y CASAYAS: PREGUNTAS A LA HISTORIA

Es preciso comenzar indicando que los casayas formaban parte del denominado “*Señorío Sora*” que se encontraba al norte del lago Poopó, como una media luna que se alargaba hacia oriente y occidente del lago. Los soras estaban conformados internamente por tres grupos étnicos: los soras propiamente, los casayas y los urus. Agricultores, pastores y pescadores respectivamente.

Dada la estrecha relación de la región que ocuparon los soras- al norte del lago Poopó- con los valles de Cochabamba y la diferenciación étnica interna, los dos temas que orientarán este capítulo se refieren precisamente a: las relaciones interétnicas de los pastores y la articulación de ecologías.

1.1. Los soras y la conquista inca

El debate acerca de la conquista inca sobrepasa los límites de este trabajo (Pärssinen 2003)¹, pero resulta de primera importancia tratarlo aquí por la particularidad que muestra este señorío respecto al resultado de la intervención inca y también por las notables diferencias respecto a los otros dos señoríos regionales (Quillacas y Carangas). Pero además es fundamental porque aporta información – y análisis - que puede dar luces para comprender ciertos aspectos de la conquista inca en su conjunto.

La conquista del Collasuyu al parecer fue bastante rápida pero con distintas fases: una veloz conquista militar donde se establecieron unos pocos asentamientos incas de avanzada y luego un paulatino asentamiento y organización locales. Los núcleos de avanzada tendrían la función de apoyar una incursión que buscaba expandir los dominios pacíficamente (Ibíd.: 114). Pero además se trataba de conquistas que debían ser refrendadas por los siguientes incas gobernantes, como plantea Pärssinen². Los pastores jugaron un rol importante en el reordenamiento espacial y político en el avance inca. Una vez dominada el área Quillaca, por ejemplo, ellos mismos colaboraron con los incas para conquistar a las demás naciones de Charcas (Ibíd.).

En el caso de la región del Poopó, Pärssinen, siguiendo a Betanzos y Sarmiento, indica que Pachacuti Inca envió a Amaro Topa Inca y a Apo Páucar Usno a conquistar el Collao y una vez lograda, avanzaron hacia la región sur donde *“los nativos de Paria, Tapacarí, Cotabamba [Cochabamba], Pocona y Charca se aliaron a los Chicha y Chui para pelear juntos contra los incas”*. Fueron vencidos en una última resistencia en Oroncota. En la batalla murió el Capitán Inca Apo Paucar Usno. (Ibíd.: 112). Rowe, también destaca que la

¹ Un excelente estado de la situación se encuentra en el capítulo “La cronología y el área de la expansión incaica” en el libro Tawantinsuyu de Martti Pärssinen, 2003.

² Un claro ejemplo se encuentra en la forma de demostrar la pertenencia al estado inca de parte de los soldados del inca de la confederación Charka en el memorial de los Ayaviri Coysara: *“... hemos sido soldados desde el tiempo de los ingas llamados Inga Yupanqui y Topa Inga Yupanque y Guaynacana y Guascar Inga y cuando los españoles entraron en estas tierras los hallaron en esta posesión...”* (En Pärssinen 2003:114).

conquista de Paria fue violenta a diferencia de otras donde los indios salieron en paz (Rowe 1985:214)³.

Aunque no tenemos datos específicos de la región del Poopó, nuestra percepción por datos posteriores, es que hubo una fuerte resistencia de parte de los urus al ingreso inca, tanto así que prácticamente fueron rodeados por población no uru (casayas y soras): los casayas se encontraban en el sector occidental, los urus al centro y los soras en el sector oriental con un territorio continuo hasta los valles de Cochabamba.

Según Calancha, los casayas fueron advenedizos y puestos por el Inca en la zona Nor Oeste del Poopó para que "*fuesen maestros de aquellos Uros*" (En, del Río 1996: 48). El contraste es notable pues mientras de los urus dice eran unos bárbaros, de los casayas opina que eran "*lustrosos, hábiles, políticos, limpios y bien agestados*" además de ricos por tener mucho ganado. Veremos constantemente cómo los pastores, en su papel de intermediarios, proyectan esta imagen.

Al respecto quedan varias incógnitas: si los casayas no eran del lugar ¿desde dónde fueron trasladados, ¿desde hace cuánto tiempo se ubicaron en la zona? a su vez ¿ellos fueron trasladados allí como castigo o más bien como partidarios de los incas? Como fuera, la situación de los casayas dentro del señorío era particular.

La cabecera pre-incaica de los soras parece fue Sorasora donde se encontraba una pucara que fue identificada como un centro importante y donde se habían sometido al dominio cusqueño cuando ingresó Topa Inca Yupanqui. Por entonces los soras se encontraban gobernados por Condo y Arizita, capitanes nombrados por los incas. Luego ellos fueron enterrados en este mismo lugar (Ibíd.: 44). Sin embargo otros datos más tempranos, brindados por los quipucamayos de Manco Inca a Pizarro, hacen referencia a Pariamarca como la cabecera de donde Arizita era su cacique principal (Ibíd.: 45). Bajo el dominio inca el nuevo centro de poder será el tambo de Paria que se ubica en una zona de paso entre las

³ "... y pasó adelante a la provincia lupaca pacaza y paucarani y los poxa carangas hasta paria y castigando a los rreweldes pusso en orden toda la provincia" ("Probanza de los Incas Nietos de Conquistadores")

tierras altas de Oruro y los valles de Cochabamba donde los caciques soras realizaban las actividades administrativas para el Cusco.

Para nosotros está claro, entonces, que los soras como señorío fueron una construcción inca. Al respecto, muchas veces se ha planteado entre los etnohistoriadores la pregunta si las identidades de los señoríos tuvieron una profundidad histórica más lejos que los incas⁴. Creemos que no hay una respuesta única. Los carangas, por ejemplo, aunque con variantes en su extensión, constituyeron una identidad muy antigua según muestran estudios de arqueología (Michel 2000)⁵. Con los soras, en cambio ocurre lo contrario. Los habitantes originarios del lugar eran los urus, pero, como vimos los casayas habían sido puestos por los incas. Sobre el tercer grupo, los soras todavía hay un debate acerca de su origen puesto que otro grupo con este nombre se encuentra cerca del Cuzco. Al respecto, Mercedes del Río ha estudiado el caso y, aunque no da una respuesta concluyente, apunta hacia una mayor evidencia de su pertenencia local (del Río 1998). Lo que se sabe con certeza es que los soras fueron trasladados de su antigua cabecera Sorasora que estaba en la puna cerca del lago Poopó y fueron trasladados al tambo incaico de Paria. A pesar de esto las autoridades soras Condo y Arasita fueron enterrados en Sorasora (del Río 1996:43-46). Pero la estrecha relación de los soras con los incas se evidencia en el rol dominante que tenían dentro del señorío. Sus autoridades ejercían el control de todo el señorío o provincia inca. Por ejemplo en la cédula de encomienda otorgada a Francisco del Barco en 1535 se indica que el cacique Arizita (que era sora) era señor de los indios de Yanacache y Bisquipa. Yanacache era el antiguo nombre de la cabecera de los casayas. Bisquipa, por su parte era un pueblo de urus ubicado en los totorales (del Río 1996: 48). Nuestra percepción, es que más bien los soras, o una parte de ellos, fueron puestos allí por los incas.

Ahora bien, los tres grupos obtuvieron de parte del Inca tierras complementarias, particularmente en el valle de Cochabamba, cumpliendo aquello que sostenía Murra acerca de un modelo de larga duración que buscaba la complementariedad entre distintas ecologías, no importa si originariamente fueran agricultores, pastores o pescadores. Los

⁴ Ver por ejemplo el “*Ensayo de Interpretación*” del libro Qaraqara-Charka. (Platt et al 2006).

⁵ Se trata, sin embargo, de trabajos todavía muy superficiales, que dan las pautas al respecto que precisan ser profundizados.

soras tenían tierras de valle en Capinota, los casayas en Sicaya y los urus en Charamoco (del Río 1996: 104).

La política inca promovió la autosuficiencia de las unidades bajo su control, de este modo se preocupó de dotar además de ganado, de tierras a los ayllus. Esto ocurrió también con los urus de Paria. Wayna Capac los había ubicado en una vallada ubicada en Charamoco. Estas tierras incluían 30 fanegas con riego (unas 78 Ha) y 60 fanegas (156 Ha) sin riego. Además tenían pastizales que se extendían por una legua y media. (3.750 Ha) (Wachtel, 2001: 347). Observa Wachtel que Lorenzo de Aldana confirmó explícitamente a los urus sus posesiones en Charamoco sin romper la política inca sobre tierras. (Ibíd.: 49) Así mismo los pastores casayas recibieron tierras en el valle de Cochabamba como veremos luego con más detalle.

Ya en el periodo colonial, es notoria la estrecha relación de las cabeceras de la puna de estos tres grupos con Oruro. Tanto Challacollo de los urus, Toledo de los casayas como Paria de los soras.

1.2. Composición interna del “Señorío Sora”

Una pregunta difícil de responder es si antes de la invasión europea hubo una diferenciación entre pastores y agricultores que luego en la colonia, se borrarían. Esto queda más claro en el caso de los urus que se fueron “aymarizando” ¿al mismo tiempo que se iba conformando una identidad aymara? Pero en el caso de los pastores, incluso el punto de partida es más difuso. ¿Quiénes eran los pastores? En líneas generales, parece que los pueblos altiplánicos eran pastoriles con diferencia de grado y los habitantes de los valles eran más bien agricultores, aunque accedieron a ganado. Esta situación social, como los lenguajes andinos, no es completamente si, ni completamente no, siempre hay un espacio para la ambigüedad.

En este sentido es común leer en la literatura sobre los urus que, al ser grupos más difíciles de controlar por parte del sistema colonial y dado su manera inestable de vivir, tuvieron en

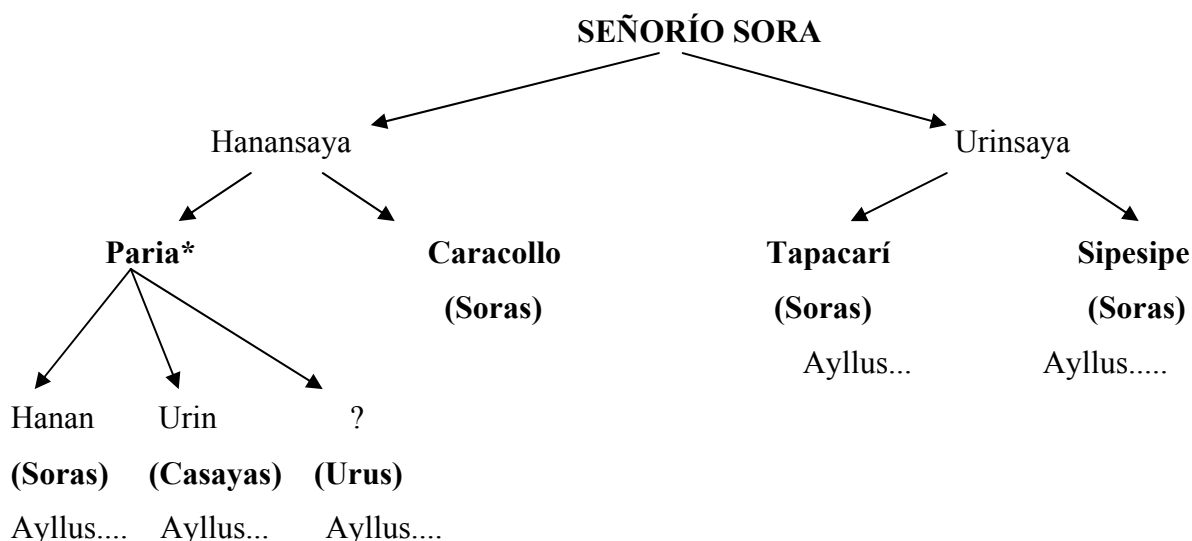
el régimen colonial un estatuto diferente, con obligaciones menores y lograron conservar mejor su libertad que los aymaras y quechuas (Pawells 1996: 42). Pero el precio que pagaron por esta libertad provocó mayor pobreza y un gran proceso de desintegración perdiendo su identidad. Los que no se integraron sobrevivieron más pobres pero también más libres. (Ibíd.) Los pastores de lengua aymara con diversas identidades étnicas, tuvieron procesos sociales económicos y étnicos que intentaremos ir discutiendo. La en imagen corriente sigue siendo de una dominación por parte del sistema colonial y una perenne resistencia pacífica o violenta.

El llamado señorío sora se encontraba al norte del lago Poopó. Su ubicación espacial se compara a la de los colla al norte del lago Titicaca, y también étnicamente, ambas regiones con importante presencia de urus. A diferencia del norte, el grupo demográficamente más significativo era el de los urus. La población total del repartimiento de Paria, según la Visita de Toledo en 1575, estaba distribuida de la siguiente manera: soras 2.285, casayas 4.209 y urus 10.840 (del Río 1996: 104). Ya en el periodo colonial era la zona de mayor concentración de urus agrupados en la población de Challacollo. (Wachtel 2001: 347)⁶. Sin embargo, en cuanto al poder que tenían ocurría exactamente a la inversa. Los minoritarios soras asumían la conducción de todo el señorío, como mostró Mercedes del Río⁷.

⁶ Según Wachtel en 1574 los tributarios Urus constituían el 77% del total de los tributarios de la provincia de Paria.

⁷ Hemos revisado la versión original de la tesis de Mercedes del Río aunque actualmente contamos con una publicación de la misma. (Del Río 2005). Un problema que encontramos en su trabajo es que unas veces trata de los soras como una confederación formada por urus, casayas y soras y otra solamente se refiere al sector de los soras, sin aclarar del todo esta ambigüedad.

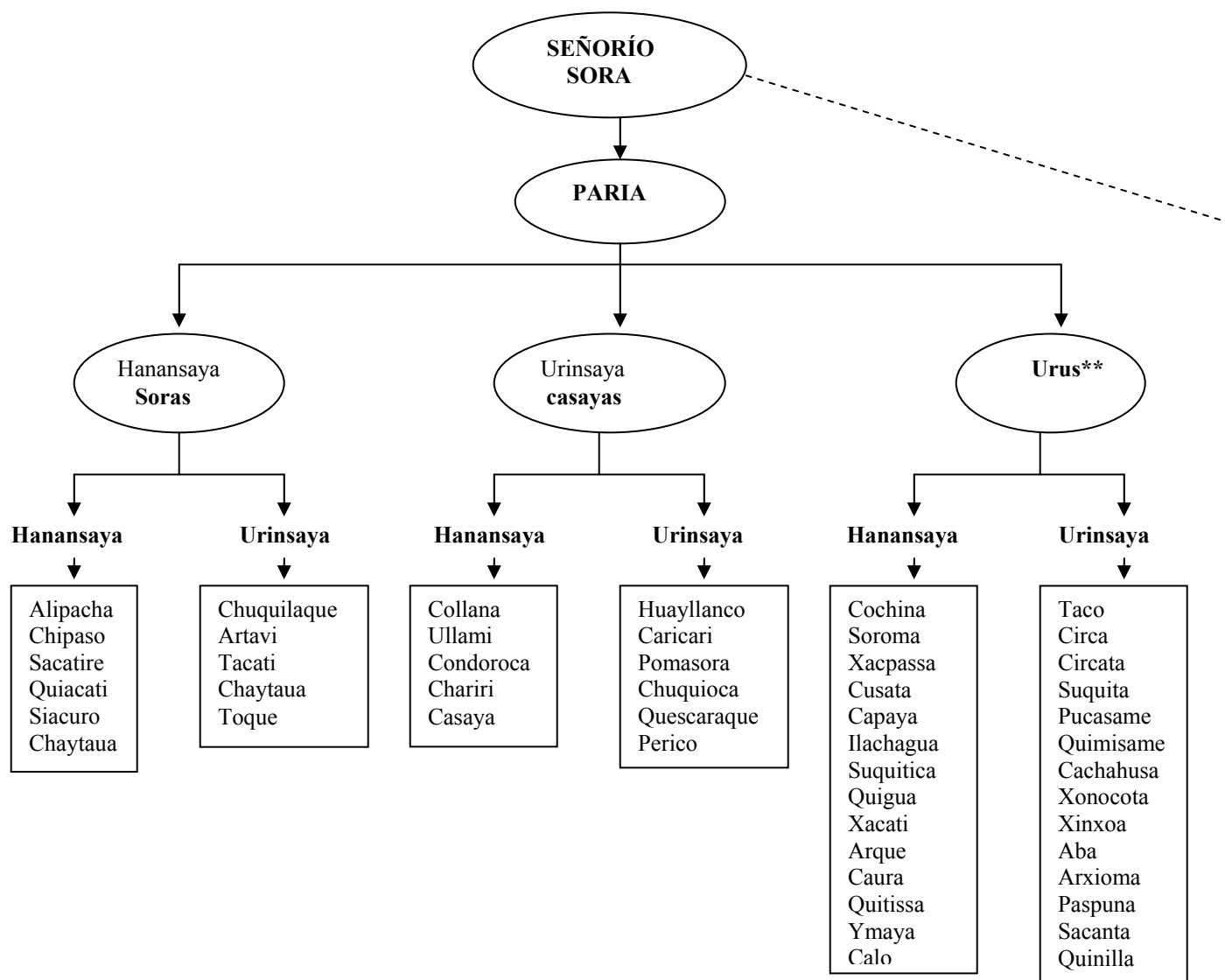
Diagrama N° 10



*Acerca de esta posibilidad, de que Paria se subdividiera a su vez en Hanansaya con los Soras y Urinsaya con los casayas, del Río se pregunta si ésta no responde a una reorganización colonial ya que son datos que aparecen en 1575. Al respecto creemos que quedan todavía mayores dudas puesto que en documentos justamente del periodo de organización de las reducciones (1575) se registran ayllus casayas tanto de Urinsaya como de Hanansaya que del Río no los anota en un diagrama que es anterior a esta época. Creemos, sin embargo, que esta inexistencia se debe a problema de fuentes pues no es factible que una organización tan compleja tuviera solamente algunos años de formación. Con estas consideraciones, entonces proponemos para la parcialidad de Paria del señorío Sora el siguiente esquema:

Diagrama N° 11

La organización de la parcialidad de Paria en 1575*



* En base a la Visita de Toledo, 1575

** Datos de 1618 (Del Río 1996: 107)

Se conoce como el lugar de residencia de los urus el pueblo colonial de Challacollo, aproximadamente a media hora por carretera desde la ciudad de Oruro. Parece que fueron reunidos allí por su encomendero Aldana. En tanto que los casayas se ubicaron en el pueblo de Toledo, a 15 minutos de Challacollo. Toledo se conoció antes como Saucarí, pero todavía en papeles más antiguos se conocieron como Yanacachi. En cambio los soras propiamente se encontraban en varios lugares: Paria, Caracollo, Sipesipe y Tapacari (los dos primeros en la puna y los otros dos en el valle).

1.3. La relación uru - aymara en la región

La relación entre los casayas de Toledo, pastores de lengua aymara con los urus de Challacollo pescadores de lengua uru, parece tener su origen también en el ordenamiento inca. Esta situación tiene como telón de fondo un problema importante, como es la relación pastores – pescadores. Lo cierto es que esta relación será particularmente importante en el actual departamento de Oruro y más aún en el colonial repartimiento de Paria.

En tiempos del Virrey Francisco de Toledo los urus en el altiplano representaban un 24.3% de la población según cálculos de Wachtel (2001: 337), el mismo autor constata que estaban distribuidos de forma desigual por el altiplano con núcleos de densa población uru y otras zonas con muy poca o ninguna presencia. Uno de los sitios con mayor porcentaje de urus era precisamente el norte del lago Poopó reducidos en Challacollo donde llegaban a un 67%. Otras regiones de alta densidad uru eran Coata al norte del Titicaca con un 100% y Carabuco con 48% (ibid).

La propuesta de Wachtel, desde la perspectiva uru, es que tuvieron una relación de subordinación respecto de los aymaras. Creemos, sin embargo, que ésta puede ser una propuesta matizada en algunas situaciones, como por ejemplo con el caso de los carangas, donde Riviere mostró que caciques urus podían ser las autoridades principales (Riviere 1982/1986)

Cuadro N° 12

Urus y aymaras de Paria y Carangas Entre Toledo y (1575) y La Palata (1685)

Corregimiento	Aymaras		Urus		(Potosí)		Forasteros		Total	
	1575	1685	1575	1685	1575	1685	1575	1685	1575	1685
Paria	4.174	1.957	3.539	96		386		623	7.713	2.676
Carangas	5.133	2.185	1.121	152		730		242	6.254	2.579
Pacajes	8.126	2.378	1.156	121		582		1.148	9.282	3.647
Chucuito	13.899	3.977	4.064	561		372		2.721	17.963	7.259
Omasuyo	6.589	1.074	1.634	288		386		3.616	8.223	4.978
Total	37.921	11.571	11.154	1.218		2.466		8.350	49.435	21.139

Cuadro en base a Wachtel 2001: 372.

Una de las características de la distribución de la población uru es que normalmente estaba agrupada en ayllus monoétnicos, y en caso de estar dispersa entre ayllus aymaras como la de Corquemarca en Carangas, constituía núcleos endogámicos de acuerdo con los registros parroquiales muy tempranos (Wachtel 2001: 342, 401). Lo que no se encuentra en ningún caso es un “*señorío*” propiamente uru.

Esta división étnica y ecológica es anterior a los incas y fueron estos últimos los que iniciaron el proceso de “*uniformización*” que no fue continuo ni completamente terminado. Por ejemplo cuando en 1638 don Gabriel Fernández Guarachi tomó la defensa de los “*indios serranos*” porque debían pagar por tasas que no cumplían los urus, recuerda que los aymaras y los urus de Guaqui, formaban “*desde el tiempo de los incas*” dos parcialidades distintas con sus propios caciques (Ibíd.: 447)⁸.

Challacollo, ubicado a 20 Km de Oruro, donde fueron reducidos los urus antes de Toledo, cuando vivía su encomendero Lorenzo de Aldana, es reconocido como un gran centro uru

⁸ Entre algunos investigadores y sobre todo en círculos indigenistas se ha popularizado la versión de que el término aymara fue un invento del jesuita Bertonio, autor del primer diccionario aymara-castellano del siglo XVII, con fines de evangelización. Sin embargo esta versión no es correcta puesto que en la Visita de Toledo, unos 35 años antes, se registraron de manera separada “*urus*” y “*aimaraes*”, reflejando, creemos una diferenciación propia.

en el altiplano boliviano y colinda con Toledo sitio de los pastores casayas. Una comunidad uru por voluntad de su encomendero, diría Wachtel⁹ (Ibíd.: 415).

En Challacollo se encontraban sobre todo urus (2.248 tributarios urus frente a 150 soras en 1573). Pero además habían 310 tributarios urus en los valles en la localidad Charamoco. En 1638 cuando escribe el padre Calancha, Challacollo era cabeza de la provincia de Paria, y sus pobladores fueron descritos por el agustino como pescadores que vivían y vestían de la totora. Aunque tenían su propia lengua hablaban también el aymara. La tendencia poblacional es una drástica baja demográfica; en 1645 había solamente 333 tributarios pero en cambio registraron a 36 forasteros provenientes de varios pueblos de los cuales casi la mitad eran de Taraco (al sur del lago Titicaca) y tenían su propio alcalde, de allí su denominación de "*taracos*" que iban y venían a los valles y a Potosí. Para 1684 los tributarios de Challacollo se mantuvieron más o menos estables, 318 originarios pero los "*forasteros*" aumentaron a 97. En la relación de Fray Nicolás de Loaiza de 1688 también se hace referencia a que los originarios de Challacollo vivían "*revueltos con otros forasteros que llaman taracos*". Para entonces, los migrantes en Challacollo ascendían a 103 forasteros, provenientes de muchas partes del altiplano.

Los taracos pagaban a los curacas de Challacollo para que les dejen criar cerdos entre los matorrales y vender pescado y manteca a Oruro y Potosí¹⁰ (Pauwells 1996: 69). La introducción de estos animales fue una estrategia uru, pero también de los casayas que tenían acceso a la laguna, lugar donde los cerdos se adaptaron bastante bien. El padre Antonio Vázquez de Espinosa en 1628 explicaba que los urus de Challacollo así como los

⁹ Cuando Metraux retornaba de Chipaya en febrero de 1931 visitó el pueblo de Khulluri, cerca de Toledo, atraído por el hecho de que en aquel tiempo estaba compuesto enteramente por casas redondas. (Pauwells. "Los últimos chullpas A. Metraux en Chipaya - enero febrero de 1931" En *Eco Andino* No.6 1998 p. 47). Si bien las casas redondas eran construidas por los uru-chipaya también son reconocidas por ser características de los aymaras a diferencia de los Incas que tenían construcciones rectangulares. No sabemos si el sitio era uru o casaya.

¹⁰ La orilla del Poopó y del Uru-uru se convirtieron en espacios de importante cría de cerdos según muestra un documento de 1624. Este ganado cuidado por los urus, no siempre era de propiedad indígena. El documento mencionado muestra que los indígenas cuidaban 300 cerdos de María Juárez, 900 de su yerno Cristóbal Rodríguez, 200 de Juan Gonzáles. El problema era la destrucción de la ecología de la zona pues los pobladores se quejan que agotaban la flora y fauna acuáticas (Wachtel 2001: 419). Documentos muy tempranos del paso de los primeros exploradores por Pampa Aullagas dan muestra de los fabulosos precios que tenían los cerdos en las primeras etapas de la conquista. A su vez el consumo de carne y manteca era importante en la dieta de los urus. Hoy los chipayas crían cerdos a orillas del lago Coipasa.

indios de Toledo (casayas) habían introducido cerdos que se criaban a orillas de la laguna de Paria con lo que elaboraban tocinos y jamones. Producían quesos de oveja que eran los mejores de todo el reino, además obtenían lana muy fina que se llevaba a Oruro, Potosí y todo el reino... (Ibíd.: 408).

El caso de los taracos ejemplifica una de las constantes encontradas en nuestro trabajo: la creación de nuevos núcleos de población o más bien una reconstrucción de nichos ecológicos en tiempos coloniales. Las observaciones que hizo Metraux acerca de que los urus perdieron sus recursos porque sus vecinos aymaras se apoderaron de ellos como por ejemplo los uru Ch'illawas de Turco (Pauwells 1998: 55), se muestra como una tendencia secular que tuvo lugar durante el periodo colonial. Por tanto, parece que la recomposición del territorio aymara se fue dando por un avasallamiento al territorio uru por parte de los “serranos”, aymaras o pastores. Al respecto Pauwels sostiene que aunque en todo el mundo andino se dieron movimientos de población *"existe, sin embargo una diferencia llamativa en estos dos movimientos migratorios: los advenedizos vinieron a explotar los recursos naturales del territorio uru, mientras que los urus emigraron para ponerse al servicio de los españoles"* (Pauwells 1996: 62). En efecto, los datos que Pauwels recoge de 1645 muestran que los Urus de Charamoco (en el valle de Cochabamba) salieron de su lugar para ponerse al servicio de los españoles. Los encuentra distribuidos en por lo menos 18 lugares (en Clisa al servicio de las monjas, en Arque al servicio del cura, en la fundición de Condoriri, en estancias y haciendas de la Compañía de Jesús y en Oruro). También estaban en una hacienda en Sicaya, aunque no sabemos al servicio de quién ni en qué condiciones (Ibíd.: 63). Por su parte Wachtel también encuentra una cierta disposición de los ayllus de urus de Chucuito y Pacajes a proveer de yanas a los caciques.

1.4. Reducciones y capacidad tributaria

Uno de los cambios que sufrió la territorialidad de la región con los españoles fue el cambio de cabecera de la incaica Paria a la colonial Capinota. (del Río 1996: 290). Paria, la primera población española fundada en Charcas por Almagro, no constituyó una reducción indígena.

Esta población fue reducida por el virrey Toledo en dos pueblos altipánicos Challacollo y Toledo, que como vimos eran de urus y casayas. La cabecera sora, que era Paria, no se constituyó en pueblo de reducción. La población más bien fue reducida en varios otros pueblos de valle: Sipesipe, Tapacarí, Hurmiri, Capinota, Sicaya y Charamoco. Los dos últimos eran de casayas y urus y los demás de soras (exceptuando Hurmiri que dice eran “*yungas*”).

Cuadro N° 13

Pueblos de Reducción y repartimientos de Paria

Repartimiento	N° de pueblos antiguos	Dispersión en leguas	Pueblo de Reducción	Etnias
Sipesipe	52	50	Talavera de Sipesipe	Soras Plateros Yungas
Tapacarí	42	30	Balverde de Tapacarí Santiago de Hurmiri	Soras Yungas
Caracollo	15	12	Mohosa	Soras
Paria	53	20	San Pedro de Challacollo San Pablo de Capinota San Agustín de Toledo Sicaya Charamoco	Soras y Urus Soras Casayas Casayas Urus

Cuadro en base a del Río 1996: 103.

A pesar de que el pueblo principal de los soras fue ocupado por españoles, de acuerdo a la visita General de Toledo los soras mantuvieron su jerarquía en la zona a pesar de su menor peso demográfico. Por su parte los casayas se perfilan como un grupo, demográficamente hablando, intermedio entre soras y urus del Repartimiento de Paria en 1575.

Cuadro N° 14

Población y tributo del Repartimiento de Paria en 1575

Grupo	Reducción	Tributarios	Pob. total	% tributarios	Monto del tributo	Porcentaje del grupo respecto a la población total
Soras	Challacollo	150	2.285	18.3	2.926 pesos	13.1%
	Capinota	270				
Casayas	Toledo	773	4.209	19.5	5.757 pesos	24.2%
	Sicaya	50				
Urus	Challacollo	2.248	10.840	23.5	3.985 pesos	62.3%
	Charamoco	320				

Cuadro elaborado en base a del Río 1996: 104, 153.

Casayas y soras pagaban 7 pesos cada uno mientras que los urus entregaban un monto menor en dinero (los de Charamoco en el valle 2 pesos y los de Challacollo en el altiplano 1 peso 4 tomines), además de vestidos de *abasca* hechos con lana del encomendero. A pesar de que los casayas representan apenas una cuarta parte de la población del repartimiento de Paria cubrían casi el 40% del total del tributo.

Los datos posteriores mostrarán que fueron precisamente los casayas quienes tuvieron un comportamiento más estable respecto del tributo¹¹. Estos datos estarían mostrando que comparativamente con otros sectores -pescadores o agricultores- los pastores respondieron mejor a la presión tributaria colonial, por lo menos en esta primera etapa. Según del Río los soras sufrieron una notable baja demográfica en parte causada por el desplazamiento a los valles, probablemente como una estrategia para no asistir a la mita. Pero también las epidemias entre 1589 -96 tuvieron su incidencia. Si bien los urus muestran también grandes oscilaciones en su tributación aportando menos de lo estipulado, su comportamiento aparece más estable que la de los soras, aunque en la práctica dejaron de tener presencia en

¹¹ "El comportamiento de los distintos grupos es marcadamente diferente. La tributación de los Casayas fue prácticamente la preestablecida y marcadamente regular... a excepción de 1576 y 1590. Indudablemente los Casayas pudieron cumplir con la cuota exigida gracias a que contaban con suficientes tierras en los valles y abundante ganado por lo cual fueron caracterizados en su época como indios "ricos". Por su parte la población tributaria se mantuvo constante durante los años analizados." ... en cambio "la tributación de los Soras fue irregular.... y los Urus conformaron el grupo que muestra mayores dificultades" (del Río 1996: 161 – 166).

sus antiguas tierras de valles que fueron ocupadas por soras, españoles y carangas (Ibíd.: 166).

Como vimos anteriormente, el encomendero Aldana instituyó una obra pía que debía ayudar a los pobladores de su antigua encomienda. De este aporte, el visitador de la Audiencia de Charcas, el licenciado Antonio Gutiérrez de Ulloa, estableció que de los 3.800 pesos que restaban en los bienes de comunidad debían ser repartidos de la siguiente manera: 1.800 pesos a los urus, 1.000 a los soras y 780 a los casayas (Ibíd.: 172). Esta distribución refrenda la distinta capacidad de cubrir el tributo que vimos líneas más arriba. Sin embargo el auto de Ulloa no se hizo efectivo sino en mínima medida. Tanto así que en 1608 el cacique de los urus, Diego Challapa, fue tomado preso por deudas por tributos (Ibíd.: 172).

2. TERRITORIALIDAD DE LOS CASAYAS

La cabecera de los casayas se denominó San Agustín de Yanacachi, como aparece en alguna documentación temprana¹². Después figura el nombre de Saucari y finalmente Toledo, nombre que se conserva aún hoy y Saucari es el nombre de la provincia¹³. Según datos de del Río los casayas estaban estrechamente unidos a los soras de Paria. Ambos grupos compartían tierras con parcelas contiguas, siempre en idéntico orden en los archipiélagos estatales en Cochabamba o como orfebres en Calliri (del Río 1996).

2.1. El territorio altiplánico

La división entre territorio altiplánico de urus y casayas se encontraba donde hoy es Mijipampa (Ibíd.: 126). En el archivo de Cochabamba se encuentra un documento que recoge el amojonamiento de los soras de Paria efectuado por Huayna Capac (del Río 1996:

¹² Según documentos revisados por nosotros en el archivo de Cochabamba (AMC Exp. 10) y según constata también del Río, San Agustín de Yanacache fue el nombre más antiguo de Toledo, reducción de los indios Casayas (Del Río 1996: 48)

¹³ “*Saucari: Sección primera: Toledo, Saucari, Chuquiña, Challavito, Culluri, Chokarasi, Catuyo, Untavi y Caricari. Machacamarcá, San Juan de Coripata, Jausu, Pasto Grande, Tomatoma, Challacruz, y tres cruces*”. (Montes de Oca 1983: 27)

55)¹⁴. Según este documento el punto de referencia es el pueblo principal, en este caso Paria la vieja y cada mojón se enumera en relación a él. Según este detalle el territorio casaya iba desde la orilla occidental del lago Poopó y colindaba con los soras de Paria. Los mojones de Paria la vieja son 22 y siguen un orden contrario a las agujas del reloj. De todos estos mojones 7 corresponden a la frontera entre soras de Paria y casayas. Estos mojones están todos contiguos hacia el occidente de Paria la vieja. (Del Río 2005: 87, 89, 90)¹⁵.

En un intento de graficar estos datos, del Río hace una propuesta muy interesante. Sostiene que la forma de marcar los mojones estarían haciendo referencia a ceques según el modelo cusqueño. Sin embargo Beyersdorff (1998: 11) cree que no se trata de este sistema, sino

¹⁴ El documento que presenta del Río es de 1593 pero incluye un traslado sin fechar que registra un amojonamiento efectuado por Huayna Capac (del Río 1996:55).

¹⁵

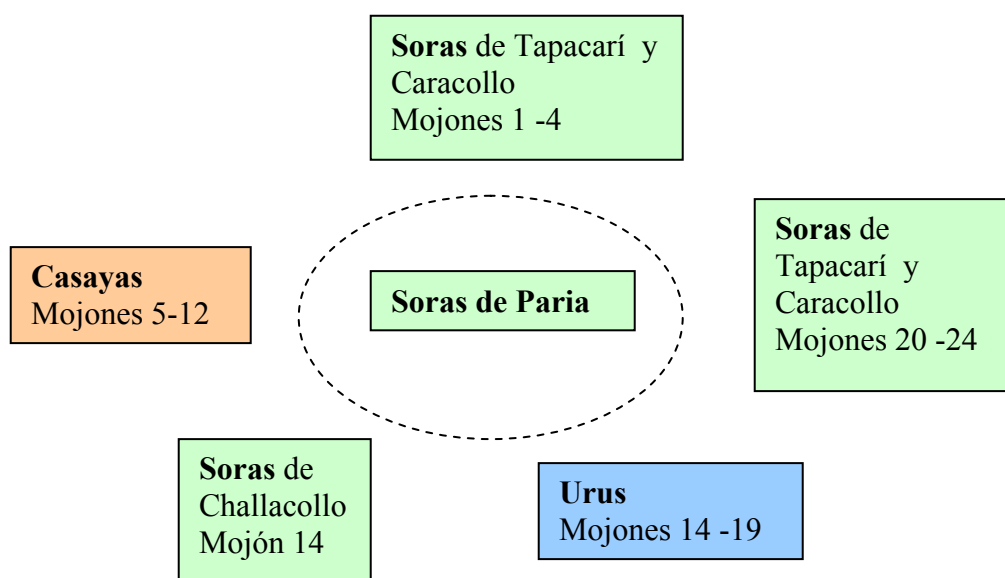
N° de mojón	Nombre del mojón	Límite entre..
1	Vilcachiri hacia Cuti (Ayopaya)	Soras de Paria y de Tapacará
2	Iru Pampa hacia Collacollo	Soras de Paria y de Tapacará
3	Cusillaya hacia Caracollo junto al camino real	Soras y Caracollo
4	Quilca hacia Chiclatu/Sillotaya	Soras de Paria y Caracollo
5	Tiaguanaco hacia Sillota (ya)	Soras de Paria y Caracollo
6	Condorchinoca ¹⁵ junto a la laguna	Soras de Paria, Caracollo y Casayas
7	Chilleunve/Chilliunu	Soras y Casayas
8	Chircupa/Chiriupa*hacia Toledo	Soras de Challacollo y Casayas
9	Paycopila/Payapalahacia Toledo	Soras y Casayas (ayllo Perico)
10	Yrucollo - hacia Toledo	Soras de Challacollo y Casayas (ayllu Gualanco)
11	Puricha hacia Caricari	Soras y Casayas
12	Caricari	Soras y Casayas
13	Larco/Sarco para la laguna	Soras y de Challacollo; Uros?
14	Pirxa hacia la laguna	Soras y Uros de Challacollo
15	Ayu ¹⁵	Soras y Uros de Challacollo
16	Exo/hacia el Choro	Soras y Uros de Challacollo
17	de Paria a Challacollo	Soras y Uros Chula/Chullpa de Aytari Acopa/Chaitariacopa
18	Tuturo/hacia Lahuachau	Uros de Challacollo
19	hacia Pexoya	Soras y Uros de Challacollo
20	Cerro de Berenguela hacia Sepulturas	Soras y Tapacará
21	Mojuio Juro hacia la Venta del Medio	Soras y Tapacará
22	hacia la Venta del Medio	Pastos de los Soras de Paria y Tapacará/que el Inca dio
23	hacia Coata/Irucoata	Pastos de los Soras de Paria y Tapacará/que el Inca dio
24	hacia Iripampa/Hurinpampa	Pastos de los Soras de Paria y Tapacará

que la forma de anotar haciendo referencia siempre a Paria, sería la manera en que se leía un quipu: Paria + topónimo de dirección – distancia en leguas + nombre del mojón.

Y cada uno de estos mojones se marcaba con algún señalador de piedra o adobe que no marcaba una “línea” divisoria sino un amplio territorio un tanto impreciso. “La mayoría de los 26 mojones señalaba terrenos extensos que comprendían numerosos tupo, tales como las tierras de Cusillala (en el valle de Mohoza) y en Quillca (Las laderas de lomas nutridas por el río Caracollo)” (Beyersdorff 1998: 11.) En este caso para Beyersdorff lo que hace el documento es señalar un contorno circular. Sostiene que si bien algunos de los topónimos (¿diríamos mojones?) eran adoratorios como Wilcachiri y Chaytariacopa entre otros, no cree que sean ceques debido a que la mayoría de estas vías no proseguían desde Paria en línea recta hacia el mojón y se debía acomodar a la topografía del lugar (cerros, laguna) e incluso seguir el camino real (Ibíd.: 14).

Diagrama N° 12

**Organización del territorio sora-uru- casaya en el altiplano
según repartimiento de Wayna Capac**



Elaboración en base a datos de Mercedes del Río 2005: 90¹⁶

¹⁶ Según Beyersdorff se trata de un traslado de 1593. “Visita de los soras de Paria la vieja, 28 de octubre de 1593, inserta en la probanza de los indios del pueblo de Capinota en 1603”. AHC Vol. 19. Mercedes del Río no da las referencias del documento, solamente indica que es de 1593 y se encuentra en documento sin fecha en el archivo de Cochabamba.

Es interesante anotar la evidente función de control espacial que cumplían los soras, como se observa en el diagrama. Los casayas, se encontraban entre dos grupos de soras.

2.2. El amojonador inca Casiri Capac.

El territorio casaya ocupaba una zona muy inhóspita al noroeste del lago Poopó. Vientos helados y tierra estéril, son las características dominantes, pero aunque el territorio es poco apto para la agricultura allí podían criar ganado. Se puede establecer con claridad que su sitio principal estaba en la puna pero que también tenían tierras en los valles en una localidad denominada Sicaya.

Las tierras permitieron una diversificación interesante de productos, desde quinua y papa en las alturas hasta, maíz, trigo y ají en las tierras de valle y más bajas:

... las tierras que tenemos por la puna desde este dicho pueblo de Capinota hasta Cari se nombran Guayoma y Pusapusa y Tamacha donde al presente nos aprovechamos de repartir nuestros ganados así de la tierra como bueyes, yeguas y ovejas de castilla y de la tierra desde Paravi la vieja tenemos las tierras de Sacaca y las de Oruro y Sillota y Sorasora hasta llegar a Burguillos son tierras nuestras hasta llegar a Challacollo el viejo y desde allí Pasa y Anguri [Saucarí] que es media legua de Challacollo son todas estas tierras, tierras de puna y en algunas partes son donde se puede sembrar papa y quinua y por la parte de Sorasora llega los límites a Cava y Quiroga y Soco... que serán cinco leguas de Challacollo... (AMC ECC Vol 45 1616 f. 509v)¹⁷.

A estas poblaciones casayas habría que añadir su presencia en la famosa isla de Panza en el lago Poopó donde algunas familias casayas del ayllu Pomasara tenían sementeras de papa y carneros. Acerca de la isla de Panza, fray Nicolás de Loaiza, en 1688, escribe que es la única isla habitable y quedando muy distante es de difícil acceso

... entré yo ahora diez y ocho años siendo cura del dicho pueblo de Toledo caminando todo un día por agua en balsa, habiéndome embarcado a las cuatro de la mañana hasta más de las cinco de la tarde. Y hallé en la dicha isla de Panza una estanzuela con una capilla antigua de San Nicolás en que habitaban hasta diez y seis o diez y ocho personas poco más o menos de un ayllu que llaman Pomasara de

¹⁷ AMC ECC Vol 45 Probanza de los indios de San Agustín de Toledo, sobre las tierras de Sicaya.

la parcialidad de Urinsaya del dicho pueblo de Toledo. Ellos tenían allí sus sementeras y cría de un poco de ganado de castilla y carneros de la tierra. (Loaiza 1688, En Pauwells 1996:74)¹⁸

Una parte de su territorio de la puna entró en pugna en las primeras décadas del siglo XVII. En el archivo judicial de Poopó se encuentra un documento del año 1621 referente a un litigio entre dos ayllus casayas Toledo: Collana y Guayllanco, (hanansaya y urinsaya, respectivamente). El problema eran las tierras de Coapata en el área del río Desaguadero, pero a partir de estas pugnas tenemos la posibilidad de conocer hechos ocurridos en tiempos todavía precoloniales¹⁹. Particularmente encontramos referencias a un funcionario incaico de primera importancia, un amojonador inca que repartió tierras en la zona poco antes de la invasión europea.

Los amojonadores eran personajes importantes de la administración incaica. Guaman Poma dice respecto de ellos:

Los dichos amojonadores lo amojonaron por mandado de Topa Ynga Yupanqui cada prouincia destes rreynos y cada pueblo de cada ayllu. Aunque fuese dos yndios, aunque fuese uno solo, aunque fuese a una yndia o niño, les rrepartía sementeras chacaras y pastos y secyas, agua para rregar sus chacaras, acá de la montaña como de la cierra y yungas con sus acecyas de rriego y rríos, leña, paxa, con mucha horden y concierto cin agrauiar a nadie, sacando para el sol y luna, estrellas y tenplos y guacas dioses y para el Ynga y coya [reina], auquicon [príncipe], nustaconas [princesas] y para los señores grandes capac apo y para los apocona, curacaconas; allicac camachicocunas [autoridades ascendidos por el Inca], conforme la calidad y para los yndios de guerra, auca camayoc y capitanes, cinchicon, y para los biejos y biejas, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían cin tocar a las chacaras de la comunidad y sapci y lucri que an tenido.

Y ancí estos dos jueses deste rreyno lo hizieron con mucha horden y claridad y lo sentenció y fue executado, acauado el mojón. Y gouernó estos dichos dos yngas,

¹⁸ Relación breve y compendiosa que hace el padre rector Fray Nicolas de Loayza, religioso del orden de nuestro padre San Agustín... Se trata de un documento del Archivo Nacional de Bolivia ABNB EC 1689 N° 2 f. 21-24. del documento titulado "Diligencias y varias informaciones sobre la pretensión de sacar de una isla llamada Choro y otro paraje de Villi Villi en el lago cerca de Challacollo a los indios, sus habitantes, considerados perniciosos" Publicado y comentado por Gilberto Pauwells en la revista Eco Andino N° 2 1996.

¹⁹ AJP N° 120 E.C.1. Don Juan Chinchá, Don Diego Pablo Visa, Don Miguel Cosihuanca y Diego Zárate indios naturales del pueblo de San Agustín de Toledo, en autos con los caciques principales del ayllu Guayllanco sobre unas tierras nombradas Coapata, Chario Uyo, Tolastato Uyo y Mamani Chullpa. F. 4-26v. Años 1621-1672.

Cona Raqui, Una Caucho yngas, en todo este rreyno que no lo podía hazello mejor cin cohecho y buena justicia derecha en este rreyno (Guaman Poma, versión facsimil en internet, p. 353 [355] el subrayado es nuestro).

2.2.1. La memoria viva

Los caciques de Collana sostienen que esas tierras “*desde el tiempo del inga Casiri Capag tenemos y poseímos legítimamente por herencia de nuestros padres*”, en el lugar donde el “*río Grande*” entra a la laguna de Paria “*donde desde el dicho tiempo tenemos nuestras chacaras y sementeras de regadío y temporal y en su comarca de ellas nuestros pastos y ganados y corrales*” (A.J.P. N° 120 E.C. 1: f. 4). Como los indios de Guayllanco se entraron a sus tierras, solicitan se les reciba información para mostrar sus derechos.

En consecuencia, en el pueblo de Challacollo, en marzo de 1621, los indios collanas presentaron dos testimonios que son una muestra de la larga memoria guardada localmente. Ellos recuerdan el amojonamiento que hizo el Inca Casiri Capac de las tierras ordenando la territorialidad de la región.

El primer testigo, Lorenzo Cayo, era natural del pueblo de Capinota, tenía alrededor de 90 años y hablaba “*la lengua general*”, entendemos que se refiere al quechua. En su declaración sostuvo que “*sabe que todas las tierras que por estas partes poseen los indios de ellas son dadas y repartidas por el inga Casiri Capag, señor que fue de estos reinos*” (Ibíd. f. 5) Según le dijo a este testigo su padre nombrado don Antonio Condo quien fue “*principal y cacique y quipocamayo general del dicho Inga Casiri Capag*” (Ibíd.: f. 5v)²⁰. En conformidad con este repartimiento los indios collanas hicieron sus casas y corrales²¹.

²⁰ Según del Río Condo (2005) era cacique de Paria y Achacata de Tapacarí, dos de las parcialidades de los soras que podrían corresponder a hanansaya /urinsaya. La autora muestra que Achacata había sido nombrado “*inca de privilegio*” por Huayna Capac. El hecho de que Condo era quipucamayo general de Casiri Capac es un dato nuevo.

²¹ Por el trabajo de Mercedes del Río sabemos que el linaje de los Condo, era de los soras de Paria y mantuvo su poder durante buena parte del periodo colonial. “*... nos consta que ciertos linajes sora mantuvieron su protagonismo a pesar de mantener un caudal demográfico menor que los casayas y uros del mismo repartimiento. Transcurridos estos 40 años, al cacique principal de la “provincia de Paria” fue Don Martín Ochani. Conforme a una gran cantidad de declaraciones... hemos podido identificarlo como “hijo” de Condo, señor de Paria. Como en viejos tiempos no sólo fue cacique de los soras, sino de también de los casayas y uros*” (del Río 1996: 98).

Tres días más tarde, en el pueblo de Toledo el cacique casaya Don Diego Pablo Visa, presentó otro testigo, don Diego Mamani del ayllu Condoroca – hanansaya, quien declaró tener edad de cien años y que “*vido por sus ojos*” lo que declaraba:

*Dijo este testigo conoce muy bien las tierras contenidas en la petición que se le ha leído porque muchas y diversas veces ha estado en ellas, y así mismo conoce a todos los indios del ayllu Collana y lo que del caso sabe es **que este testigo conoció muy bien al Inga Casiri Capag**, señor que fue de estos reinos y lo vio al dicho muchas veces el cual a pedimento de todos los ayllus de indios de este pueblo los repartió y dio tierras que cada uno había menester para sus sementeras y pastos y este testigo se halló presente de la dicha repartición él ha visto hacer por sus dichos y el Inca repartió para los indios del ayllu Collana las tierras nombradas Coapata que es más acá de Cari Cari (Ibíd.: f. 7-7v).*

Un tercer testigo declaró también que desde niño vio que las tierras eran de los collanas y cuando él tenía ocho años guardaba en esos pastos el ganado “*de Aldana que era su amo*” (Ibíd.: f.8). También otro testigo, indio viejo, llamado don Alonso Visa, oyó a su padre que se llamaba Suco, decir que el Inga Casiri Capac “*se la había dado y repartido por ver que eran pobres y desde el dicho tiempo a esta parte que había ochenta años antes más que menos, siempre ha visto...*”. ... y el testigo “*es de edad de cien años y por su aspecto pareció tenerlos*” (Ibíd.: f. 10v.11).

Don Alonso Cacha, de Challacollo, a su vez dijo también que su abuelo llamado Cayo le dijo que el Inca Casiri Capac les había repartido a los indios collanas. Asimismo Juan Chipa de 87 años, del pueblo de Capinota, refrendó las posesiones porque cuando era muy muchacho su padre lo llevó a ellas y vio en ellas al padre de don Diego Pablo Visa, actual cacique de los casayas, que era contador del Inca Casiri Capac. Su padre también le dijo que las otras tierras que están junto a ellas eran del ayllu Guayllanco “*y hasta el día de hoy en sus mojones y deslindes tienen sus sepulturas por lo cual saben que las dichas tierras son del dicho ayllu Collana*” (Ibíd.: f. 12v).

Un dato se refiere al hecho de que uno de los testigos declaró que los del ayllu Guayllanco, estaban aprovechando de su buena situación ya que son calificados de “*ricos*” para entrarse

a tierras que no eran suyas. Al parecer su riqueza se debía a que algunos de ellos eran “*mineros*” y “*todos muy ricos y cargados de plata y ganados*” (Ibíd.: f. 15).

Resulta también importante tener en cuenta que las tierras que eran destinadas para corrales llevan el sufijo “*huyo*”, distinto a los pastizales: “... *sobre las tierras de Copoata y pastos de Mamani Chullpa y Paco Chullpa y los corrales llamados Chano **Huyo** y Chinoni **Huyo** y Tolachuro **Huyo**...*” (Ibíd.: f. 19).

Por supuesto que llama la atención que un testimonio relativamente tardío lleve recuerdos de testigos presenciales de tiempos de los incas. Haciendo los cálculos respectivos, esta situación, aunque difícil sería factible ya que los testigos afirman que por entonces eran “*muchachos*”. El acto de amojonamiento ha debido ser de tal importancia ritual, visual y política que permitía mantener vivo el recuerdo. Lamentablemente los testigos no dan mayores detalles. Únicamente, quizás, reiterar que las chullpas hicieron en muchos casos las veces de mojones y que probablemente fue un acto colectivo, donde estuvieron presentes las familias enteras, no sólo de las tierras altas sino de los que estaban en los valles. También parece estuvieron presentes otras autoridades, como el quipucamay. No se trataba de la entrega de tierras luego de la conquista inca, sino de la confirmación de las que tenían. O de nuevas tierras a solicitud de los indígenas del ayllu Collana. El recuerdo del testigo presencial hace pensar que los casayas ya estaban instalados.

Si los testigos son confiables, es probable que el acto de amojonamiento tuviera lugar alrededor de 1530, y que los viejos de “*cien años*” tuvieran alrededor de 10 años por entonces. Es decir apenas un par de años antes del ingreso de los españoles, en pleno periodo de las luchas entre Huascar y Atahualpa. O bajo el gobierno del primero a tiempo de conseguir el apoyo a su reinado.

Los del ayllu Guallanco hicieron su representación recién en 1632, diez años después que los de Collana, y nuevamente en 1652, y nos enteramos que el pleito venía ya desde 1582

cuando los collanas lo ganaron²². Una notable periodicidad en reconfirmar las posesiones se hace evidente aquí y en otros documentos, periodicidad que nos recuerda a la política incaica de re-establecer cada vez los lazos con sus provincias. Tal vez el Inca Casiri Capac, estaba también reconfirmando y se presenta como un eslabón en esta periodicidad.

Pero el dato de este capitán inca amojonador, no es el único. También Wachtel recupera el dato del capitán “*Casica Capa*” que fue enviado por el Inca para echar a los urus del lago de Paria y distribuirlos en los pueblos aymaras, empresa que, según indica, al parecer fracasó “*ya que los urus establecidos en tierra firme habrían cometido tantos robos y daños que fue necesario arrojarlos de nuevo al lago y prohibirles, bajo pena de muerte, que volvieran a salir*” (Wachtel 2001:345-346). Se trata de datos de un documento citado por Vellard el año 1959 quien a su vez conoció el documento por referencias de Porras Barrenechea (Ibíd.: 346)²³. Este dato apunta hacia una muy reciente conquista de los urus de Paria.

Mercedes del Río, por su parte, refiere que incluso el cronista Juan Santa Cruz Pachacuti dice que “... *en ese tiempo el dicho inga [Topa Inca Yupanqui] despacha a Casir Capac por visitador general de las tierras y pastos dándoles su comisión en rayas de palo pintado*”. Lo que quiere decir que Casiri Capac era un importante personaje en la consolidación incaica. Pero esta información nos plantea un grave problema cronológico, pues sería imposible que los testigos recordaran a un mensajero de Topa Inca Yupanqui, el padre de Huayna Capac que habría gobernado entre 1471 y 1493. Sabemos que el problema de la cronología inca es un tema sin solución, pero no para periodos tan tardíos de sus reinados. Sin embargo un dato de otro párrafo de Pachacuti hace referencia a Casiri Capac como un personaje ligado también a la política expansiva “*Y el buen viejo [Pachacuti Inca]... los despacha la mitad del ejército con el Otorongo Achachi y Caçir Capac con todos los apos curacas para que en la fortaleza de Sacsaguaman todos estuviesen a puntos [de guerra]*”. Además el amanuense III escribió al margen del documento “*Este Caçir*

²² Es posible que estos pleitos tuvieran relación con tres Cédulas Reales -de 1621, 1631 y 1641- que ordenaban la venta de tierras baldías a españoles (Keith 1976 en Escobari 2001:165).

²³ El documento de Vellard no ha podido ser ubicado por Wachtel y creemos que es otro del que nosotros trabajamos porque los detalles son distintos.

Capac quiere decir un señor principal de tierra y gente como virrey” (Pachacuti 1993:232). Esto podría estar indicando que Caçiri Capac era más un título que un nombre en particular. Otra posibilidad es que las siguientes reconfirmaciones se hicieran a nombre del primer amojonador y por eso se lo recordaba.

Lo que pensamos nosotros es que el capitán Casiri Capac fue un funcionario inca destinado a consolidar la conquista del Collasuyu. Datos recabados por Laura Escobari muestran que también actuó en una región más al sur: Chuquisaca²⁴. Se trata de las tierras de los indios yamparaes y gualparocas que se encontraban en el valle, los unos como originarios y los segundos, seguramente puestos por los incas²⁵. El documento es un litigio de el año 1660 entre españoles por las tierras de Tirma y Asnaypuquio, pero inserto lleva un pleito anterior, entre los incas gualparocas y los yamparas por las mismas tierras (Escobari 2001: 175). Este documento muestra que estas tierras fueron trabajadas hasta 1660, por lo menos, por mitimaes collas, chichas y carangas, pero eran de propiedad de yamparaes o gualparocas porque les habían sido otorgadas por el inca llamado “*Cacire Capal*” según declaró el cacique Juan Yuru de Tarabuco:

... como es notorio, las dichas tierras son mías y de los demás principales deste nuestro pueblo desde el tiempo de los Incas, porque un capitán del Inca llamado Cacire Capal hizo merced a nuestros ganados y sementeras...

El mismo testigo añade que como tenían título de estas tierras las vendieron (Ibíd.: 176-177).

La información de Chuquisaca permite pensar que Casiri Capac fue un amojonador inca que consolidaba posesiones de los mitimaes puestos por los incas con anterioridad. También su presencia apunta a dos de las zonas de fuerte presencia inca en el Collasuyu. Es

²⁴ En su trabajo “*Control vertical en tierras de Chuquisaca, s. XVII*”, Escobari (2001:165) plantea que los indios de Yamparaes consiguieron mantener sus tierras, incluso según antiguos patrones de verticalidad, hasta por lo menos 1660. La autora analiza algunas de las estrategias que evitaron la consolidación de haciendas de españoles, incluso en una zona tan apetecida como los valles de Chuquisaca, apetecida tanto por el clima como por su cercanía a Potosí. Al contrario de lo que se suele sostener, la población indígena consiguió mantener sus tierras por lo menos durante el siglo XVII.

²⁵ Escobari dice que ambos eran originarios, pero no encontramos bases para esta afirmación. Sin embargo la autora también afirma que eran descendientes de los incas. (Escobari 2001:176).

decir reconfirmaba posesiones y alianzas o quizás resolvía situaciones de conflicto. En la crónica de Pachacuti el lugar donde se habla de él, no es en el momento de las guerras punitivas o de conquista que realizó Topa Inca Yupanqui, sino que fue despachado como visitador general luego de haber terminado la conquista por las armas. Su papel era el de consolidar la presencia inca en tiempos de paz. En coherencia con esto Bertonio traduce *Casi haque* como “*hombre pacífico*” y *Ccapaca* como “*Rey o Señor*” (Bertonio [1612] 1984: II, 37,42). El señor que actúa en períodos de paz.

2.3. Estancias de ganado

Aunque es difícil determinar con precisión la pertenencia étnica de algunas estancias de ganadopor su ubicación parece fueron tierras de los casayas, pero también a los urus y soras de Challacollo. Las estancias, como extensos territorios, se organizaron en la región para guardar el ganado que el encomendero Aldana adjudicó a su obra pía²⁶. Otras surgieron por intereses individuales de españoles pero también de caciques.

Se trata de las estancias de Buguillos, Guancarama, Santo Tomás, Caravi y Pasña. Los datos sobre ellas son variables. **Burguillos** se encontraba cerca del pueblo de Challacollo y contaba con 12 pastores. A seis leguas de ella se hallaba **Guancarama**, con 20 pastores y a una legua de Challacollo, camino a Poopó se encontraba la estancia **Santo Tomás** también con 20 pastores (Pauwels 1996:76).

En el mismo camino, Fray Nicolás de Loaiza, en 1688, menciona también la estancia **Caravi** que entonces pertenecía a Gabriel González de Salaz, a la que asistían poco más de 20 indios originarios de Challacollo con sus mujeres e hijos. Los datos de esta estancia se podrían extender a las demás. Dice que tenían una capilla muy aseada en la que hacían sus

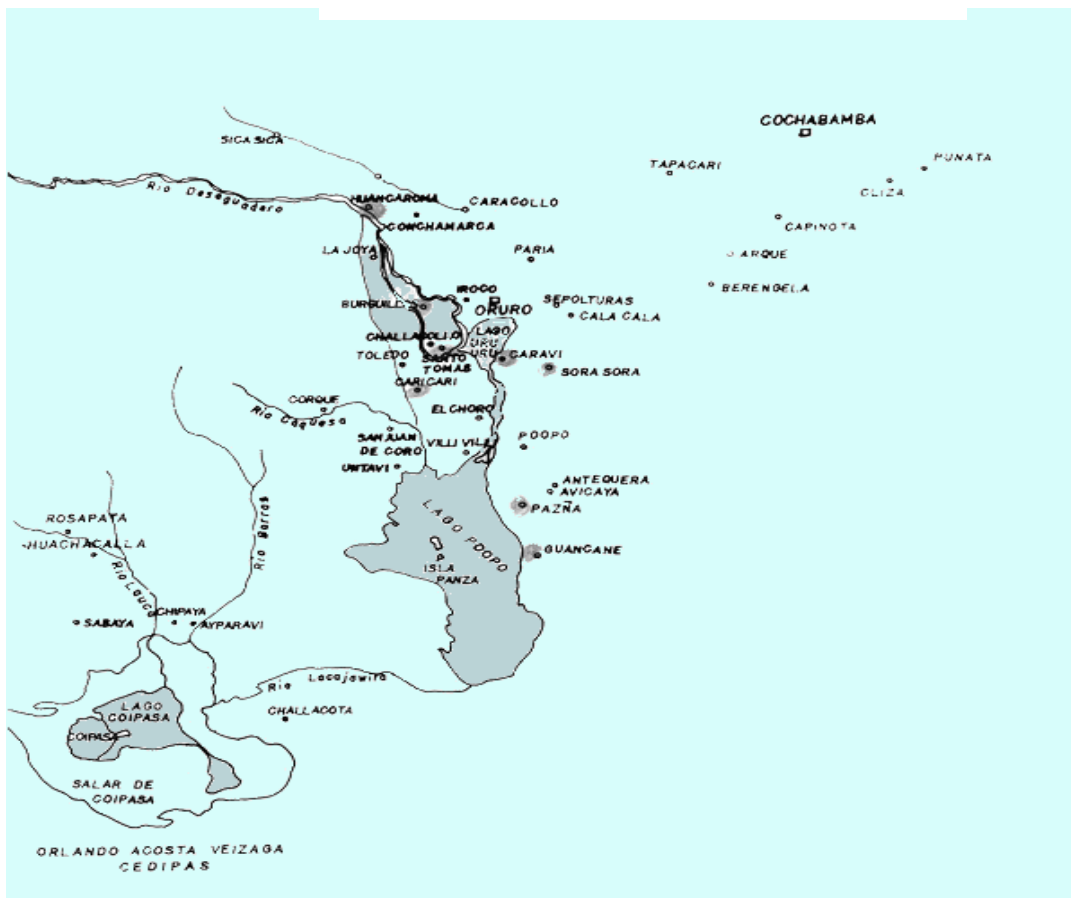
²⁶ A fines de 1568 Aldana murió dejando un testamento donde establecía la restitución de bienes a los indios de su encomienda de Paria a través de la institución de una obra pía para el repartimiento de Paria lo cual sirvió a la Corona para cubrir varios gastos en salarios y la comunidad recibió en escasa medida la ayuda prevista por Aldana. (del Río 1996: 172). Este testamento ha sido conocido y estudiado por varios investigadores, lo mismo que la obra pía de Aldana. Primeramente Thierry Saignes, Mercedes del Río, también Gilberto Pauwels. El documento en cuestión se encuentra en la Biblioteca Central de la Universidad de San Andrés y es una copia tomada por don Macario Pinilla para la colección de manuscritos de José Rosendo Gutiérrez. Del Río encontró también un testamento falsificado por un cacique quillaca que en parte recoge el mito que se creó a partir de la obra pía de Aldana que tuvo una duración real de más de dos siglos.

fiestas. Pagaban tasa a los curacas de Challacollo. Más al sur **Pasña** con 12 pastores; el padre Loaiza dice que eran urus originarios de Challacollo y el dueño de esa estancia les pagaba la tasa a su curaca. Eran asistidos por el cura de Poopó. El mismo fraile indica que en toda la rivera del asiento de la Hoja (¿Joya?), Sicasica y la villa de Oruro habían estancias de españoles y de los curacas de Challacollo con indios pastores.

Estaban también la estancia de **Guancané** y otras de españoles hacia el valle de Cochabamba donde los curacas de Challacollo tenían repartidos sus indios para ser pastores de ganados, pero también para ingenios y labranzas. (Ibíd.: f.23) aunque pagaban sus tasas a los caciques de Challacollo.

Mapa N° 10

*Pueblos y estancias de Paria en 1688**



*Mapa tomado de Pauwels, Eco Andino No.2, 1996, elaborado por Orlando Acosta Veizaga de Cedipas. Sitios nombrados por Fray Nicolás de Loayza en 1688.

Cuando se fundó la villa de San Felipe de Austria, en el asiento de Oruro en 1606, el interés por tener ganado que permitiera un mejor trabajo en las minas provocó ciertos problemas con la población local, tanto por tierras como por mano de obra. El año 1608, Martín y Gonzalo Cerón presentaron una queja contra los indios de Toledo que se resistían a seguir dando indios pastores o “*abatires*”, como dice el documento utilizando la palabra aymara, para atender sus estancias de ganado. El problema eran las ordenanzas que indicaban que los indios que iban a la mita no debían prestar otros servicios adicionales a particulares. Los caciques de Toledo se apoyan en la autoridad del fundador de Oruro, Manuel de Castro y Padilla para hacer cumplir estas ordenanzas. Los hermanos Cerón a su vez sacan a luz una cédula de Pedro de La Gasca en 1549 mediante la cual le dieron algunos servicios de indios. En el problema incluso se involucra Diego de Medrano, uno de los “*descubridores*” de las minas de Oruro. Al calor de los reclamos se deja saber que los hermanos Medrano tenían ganado por más de 30 años, lo cual significa que estaban trabajando las minas de Oruro mucho tiempo antes de su fundación oficial.

El ganado que se criaba en las estancias, eran no solamente llamas, sino también ovejas de castilla y en las orillas del lago, cerdos. Las estancias se encontraban en el distrito de la villa de Oruro en diferentes parajes que antes eran de los casayas de Toledo y de los urus de Challacollo. Sin embargo, como la fundación de Oruro se había hecho en circunstancias particulares, como vimos en el acápite correspondiente, los españoles interesados en su fundación no tenían el mismo apoyo estatal y el oidor Diego de Portugal les niega el pedido a los hermanos Cerón y Medrano. (AJP N° 423 AÑO 1608)²⁷

De la misma forma servían 40 indios ganaderos en las haciendas de españoles y de los frailes. Según las ordenanzas de Toledo las guardas de ganado debían durar 6 meses con el ganado menor (ovejas, cabras y puercos) y un año con el mayor, para que aprendieran a vaquear, con un pago de 18 pesos corrientes al año mas media fanegada de maíz por mes o una fanega de papa (Zabala 1978: 96. Citado en: del Río 1996: 181). Según un documento

²⁷ AJP N° 423 AÑO 1608. Marín y Gonzalo Cerón en autos contra los indios de Toledo y Challacollo sobre que no se les quiten los indios ovejeros que se les daba en virtud de una Provisión Real expedida por el Virrey Marqués de Cañete. Fs. 1-18 (numeración artificial).

de Mercedes del Río de 1753 (AGNA Sala XIII 18-5-1)²⁸, de los tributarios de San Agustín de Toledo iban 64 mitayos a Potosí y 42 a las estancias de la obra pía (del Río 1996: 180).

Al igual que en otras regiones del virreinato, las estancias fueron enajenadas en ciclos de composiciones de tierras. De este modo, Pedro Escobar vecino de Oururo, dueño de la estancia Guancané, en 1664, informa que había adquirido “*de su Majestad por composición del Capitán Joseph de la Vega Alvarado*” (ABNB EC. 1664. 30: f. 4) - hecho que ocurrió en 1645- y pagó por ellas 4.300 pesos. Además de 4.800 pesos por el ganado: 2000 ovejas, 300 vacas, 40 burras y 40 cerdos. (ABNB EC. 1664. 30)²⁹. En 1657

dio parte de esta estancia como dote a su hija Ana María de Escobar. Los detalles nos permiten conocer que esta estancia era un gran terreno que llegaba hasta el valle e incluía las tierras de Urmiri, Avicaya y Antequera además de Toloco donde se criaban 2.000 ovejas de castilla. Estos datos nos muestran una estabilidad económica de por lo menos 20 años de posesión continua de una estancia.

La definición de estancia se refiere a los lugares donde se cría ganado. Sin embargo las definiciones antiguas en lengua castellana no hacen referencia a este hecho³⁰. En la realidad andina, cada ayllu tenía sus propias estancias y ésta era la forma de organización de la tierra más específicamente pastoril. Los ayllus y aún las personas tenían una cantidad variable de estancias de ganado, al mismo tiempo en estancias grandes, los pastores solían tener más de una vivienda temporal donde a veces vivía una mujer sola o con algunos niños y a veces un perro³¹. Tener muchas estancias era un signo de status.

²⁸ Citado en: del Río 1996: 180

²⁹ ABNB EC. 1664. Expediente relacionado con Magdalena de Escobar y Ana María de Escobar por la estancia de tierras de Guancané (fs 1-19).

³⁰ Según el diccionario de la lengua Castellana de 1729. Madrid Tomo III “*Estancia. Es también el aposento o sala o quarto donde se posa y reposa*”. (versión digital p. 108). El diccionario de Cobarruvias, más antiguo, de 1611, no añade mucho a esta idea pues sostiene “*Estancia, el aposento donde se reposa: la casa o el lugar abrigado donde nos recogemos*”. El diccionario de Nebrija, todavía anterior (1495) indica: *Estancia: donde alguno está*.

³¹ En 1770, María Teresa del ayllu Yanaque (Condocondo) muestra en un documento algunos detalles de la vida de una pastora. Estaba sola en su estancia en una choza donde ella se encontraba rodeada de su ganado y acompañada de su perro, cuando unos ladrones se entraron y le robaron algunos bienes. Esta estancia lleva el nombre de Chungaraco. (AJP N° 1011, año 1770).

Algunos indios habían logrado acumular más riqueza que otros, los cambios no se dieron únicamente a nivel de los ayllus sino también de manera individual y la vía más evidente de bienestar era a través del comercio y control del transporte³². En los testamentos revisados, la gran mayoría de los “*indios ricos*”, en los siglos XVII y XVIII, tal cual el padrón de los indios lupacas a mediados del siglo XVI, eran los que lograron acumular ganado y a partir de éste otros bienes, como tierras en los valles, casas y acceso a mano de obra³³.

Evidentemente el caso más notable era el de los caciques, que consiguieron articular de manera exitosa dos lógicas económicas una tradicional andina y otra de mercado, llegada con los europeos. Como fueron los notables casos de los caciques Colque de Quillacas y Guarachi de Pacajes que en su testamento indica tener 3.600 camélidos, 5.000 ovejas, 1000 bovinos y 80 mulas (Ribera 1978)³⁴, y también de Diego Chambilla cacique de Pomata (lupacas)³⁵, pero también hay ejemplos de indios particulares. Por tanto acceder a estancias o pastizales para el ganado era de primera importancia.

Un documento de 1689, en Oruro, ejemplifica estas diferencias económicas. Se trata de un caso especial donde un indio de Oruro eleva una queja directamente al corregidor de Oruro. En un estilo directo comienza diciendo “*Mi señor general*” y explica que se prestó 47 pesos de una india llamada Juana para cubrir el entero de la mita dejando como prenda a una hija suya que quedó sirviendo en una estancia por un año y medio porque el padre no pudo pagar la deuda. Pide, entonces, que le paguen por lo menos un real diario por el trabajo y servicios que ha realizado para poder saldar la deuda. En ese tiempo la hija, que es la

³² Por ejemplo un extenso documento del año 1780 del archivo de Poopó donde dos hermanos litigan por los bienes que heredaron. Se trata de un hombre rico gracias a que tenía ganado. Su patrimonio proviene del negocio que hacía con harina de Castilla entre los valles y las minas, así como coca que llevaba de La Paz a Lipez y Potosí. Murió en los valles en uno de sus viajes y el cura embargó su ganado. Tenía su casa en el tambo de Lagunillas y parece que su dinero lo tenía enterrado en su casa. Tanto su hijo como su hija sabían firmar. (AJP N° 966 año 1780. Autos entre Martín Colque y su hermana Isidora Colque).

³³ Algunos de los indios que acumularon bienes de manera individual, se fueron desligando de sus comunidades de origen. Tal el caso de Rafael Aguilar arriero natural de Guamanga, que en 1693 hace su testamento en Oruro. Aunque dice no tener mucho dinero, entre sus bienes se encontraban 20 mulas y algunas personas que le deben por su trabajo como arriero (AJP RE-1, 1693).

³⁴ Su hija Lucrecia utilizó 1000 llama para transportar vino en Moquegua y llevarlo a Potosí (En Murra 2001: 465).

³⁵ El documento es extenso y trata sobre las cuentas que tiene este cacique con su administrador en Potosí, ya fue revisado por John Murra (...) pero aún así merecería un estudio particular. *Don Diego Chambilla, cacique del pueblo de Pomata, cacique enterador de lamita de Chucuito, sobre las cuentas de la administración de sus bienes en Potosí a cuyo cargo había quedado Pedro Mateos* (ABNB Minas 730).

víctima del problema pero su nombre permanece en el anonimato, ha servido como pastora, además de hacer chicha y “*trabajando como una negra*” haciendo todo lo que le pedían como cuidar ovejas de castilla y de la tierra, así como burros, acarreando agua de los pozos, y además por supuesto, intentaron violarla (AJO N° 3, 1689)³⁶.

Pero por otra parte se puede documentar que por lo menos algunos ayllus, como el de Challapa mantuvieron la posesión no solamente de pastos sino de ganado de la comunidad hasta fines del periodo colonial. Esta situación, sin embargo, entraba en conflicto con las formas de propiedad individual³⁷.

Dada la importancia de la vida pastoril, la vida en las estancias, al contrario de lo que uno se imagina dada la soledad y aridez del paisaje, es que en los lugares centrales de las mismas, allí donde se encontraban las capillas, la vida social era a veces intensa.

Aunque se trata de un ejemplo tardío, el año 1773, el día 4 de mayo se festejaba la fiesta de la Cruz en la estancia Caricari con la concurrencia de una importante cantidad de indígenas. Aprovechando el evento, el cacique Ascencio Aribiri juntamente con el vicario Fray Manuel de Sejas, llegaron al lugar y frente a toda la concurrencia le quitaron el bastón de mando al alcalde de la estancia, Felipe Bernabé indio natural de Toledo. El motivo era que el alcalde se oponía a dar indios para que asistan a la villa de Oruro. El ejemplo nos muestra que cada estancia aparentemente tenía su alcalde y estaba a cargo de una cantidad variable de indios. En este caso eran 60. Además los festejos, eran al mismo tiempo momentos rituales y políticos que tenían lugar en las capillas locales. En este caso se trata también de una estancia de la obra pía de Aldana por lo que el cura aparece como su administrador. También es importante que el alcalde de la estancia, como en una buena

³⁷ “Gregorio López, indio principal del ayllu Callapa de este pueblo de San Juan de Challapa[ta]... digo pongo demanda contra de Agustín Vilca quien por su propia autoridad ha tomado posesión habiendo casas de majadas de ganado en aquel lugar nombrado Hullane... es un manantial de todo el común... que nos hace perjuicios los gadados del común que el referido Vilca tomado posesion en cinco partes” (AJP N° 1062 año 1778).

cantidad de documentos, era una autoridad indígena que sabía firmar (AJP N° 12° EC.2 ÑO 1773)³⁸.

2.4. Tierras en los valles: de los incas a los jueces compositores de tierras

En coherencia con la política incaica, los casayas también recibieron tierras en el valle de Cochabamba en un territorio discontinuo pero relativamente cercano. Los casayas tenían tierras en el lugar denominado Sicaya, ubicado entre los pueblos de Arque y Capinota, donde tenían registrados 50 tributarios. También obtuvieron chacras en los suyos que Huayna Capac dio a los pueblos altiplánicos en este valle. Estaban en la chacra de Illaurco junto a los soras de Paria, en la de Colchacollo, y es posible que también estuvieran en Coachaca en el grupo denominado “*indios del repartimiento de Paria*” (Wachtel 1981). También en Calliri a legua y media de Tapacarí donde trabajaban orfebres (del Río 1996:75,48). También tenían tierras en Achamoco que las perdieron cuando se fundó la villa de Oropesa. Estas chacras o suyos, fueron otorgadas por Huayna Capac de manera secundaria, como compensación por el trabajo que miles de mitayos y mitimaes realizaban en las tierras del valle que el Inca había ganado mediante conquista a la población del lugar, según se desprende del cuestionario presentado por Polo de Ondegardo (Ibíd.: 53-57).

Para los casayas fue más fácil conservar las tierras de Sicaya que las de los suyos multiétnicos que en la colonia fueron considerados del estado inca. Las tierras de Sicaya que fueron otorgadas por los incas, se fueron consolidando mediante varias composiciones a lo largo del periodo colonial. En la primera fase, durante el periodo de los encomenderos, como los indios de Paria estaban en manos de Aldana, era este encomendero que obtenía maíz de las tierras de Sicaya como parte del tributo que le tocaba. En el otro extremo del tiempo, Escobari muestra que a fines del siglo XVIII Sicaya era una hacienda productora de trigo (Escobari 2001: 183-191).

³⁸ AJP N° 12° EC.2 1773. Felipe Bernabé, alcalde de la estancia Caricari, indio natural de Toledo en autos contra Ascencio Aribiri por haberle quitado el bastón de alcalde en la fiesta de la Cruz (fs. 1-12, numeración artificial).

En una probanza presentada por los casayas en 1616 muestran que poseían varias tierras en el valle, en la zona de Sicaya³⁹. Se trata de una petición hecha por los caciques casayas reclamando porque habían sido agraviados por las mediciones que hizo de sus tierras Pedro Mejía de Sanabria en 1614⁴⁰. Para rectificar tal hecho presentaron una memoria de sus tierras y se remontaron a los mojones del tiempo del Inca. Mediante acciones legales consiguieron que Diego de Peñalosa, Corregidor y Justicia Mayor de su Majestad, como juez comisario del gobierno para venta y composición de tierras declare

... por de ningún valor y efecto la medida que hizo de las dichas tierras el dicho Pedro Mejía de Sanabria, atento a que por los títulos que tienen presentados es esta causa de los dichos caciques de las dichas tierras... los declara por bastantes y jurídicos para que en virtud de ellos hayan, tengan y posean las dichas tierras como bienes suyos propios ...” (AMC ECC Vol 45 f. 487).

Parecería que aprovecharon el fin del gobierno del virrey Marqués de Montesclaros para hacer su reconfirmación de tierras. El antecedente inmediato presentado por los caciques fueron las cédulas reales otorgadas por Fray Luis López Obispo de Quito, juez delegado para repartir tierras, que hizo la composición en 1593⁴¹:

...los títulos que de ellas nos dio el reverendísimo obispo de Quito juez comisario que fue en virtud de las reales cédulas que nos la dio por medida antes nos señaló los límites y mojones de unas partes a otras y esto en virtud de la posesión que teníamos de tiempo inmemorial. (AMC ECC Vol 45 f. 487- 488v)

Según este documento el arzobispo de Quito hizo saber al capitán Gonzalo Martín, Corregidor de Cochabamba, que en cumplimiento de las comisiones recibidas fue al pueblo de Capinota donde le entregaron dos memoriales de las tierras de los indios soras y casayas donde les adjudicó las tierras que le pareció eran necesarias. Sin embargo intentó darlas en propiedad particular porque si

³⁹ Agradezco la gentileza de Fernando Mendoza miembro del CONAMAC la gentileza de permitirme una copia de este documento central para este trabajo. AMC ECC Vol. 45 f 486-539v.

⁴⁰ Mejía fue comisionado por Fernando de Lomas, Maese de Campo y Juez Comisario para medir las tierras del distrito de Cochabamba, por orden del virrey Marqués de Montesclaros (1607-1615).

⁴¹ Esta composición fue ordenada por cédula real en el palacio de El Prado en 1591, en diciembre de 1592 el pregonero de la ciudad de La Plata la hizo pública y se la aplicó al año siguiente en Cochabamba como vimos (AMC ECC Vol. 45 f 492v).

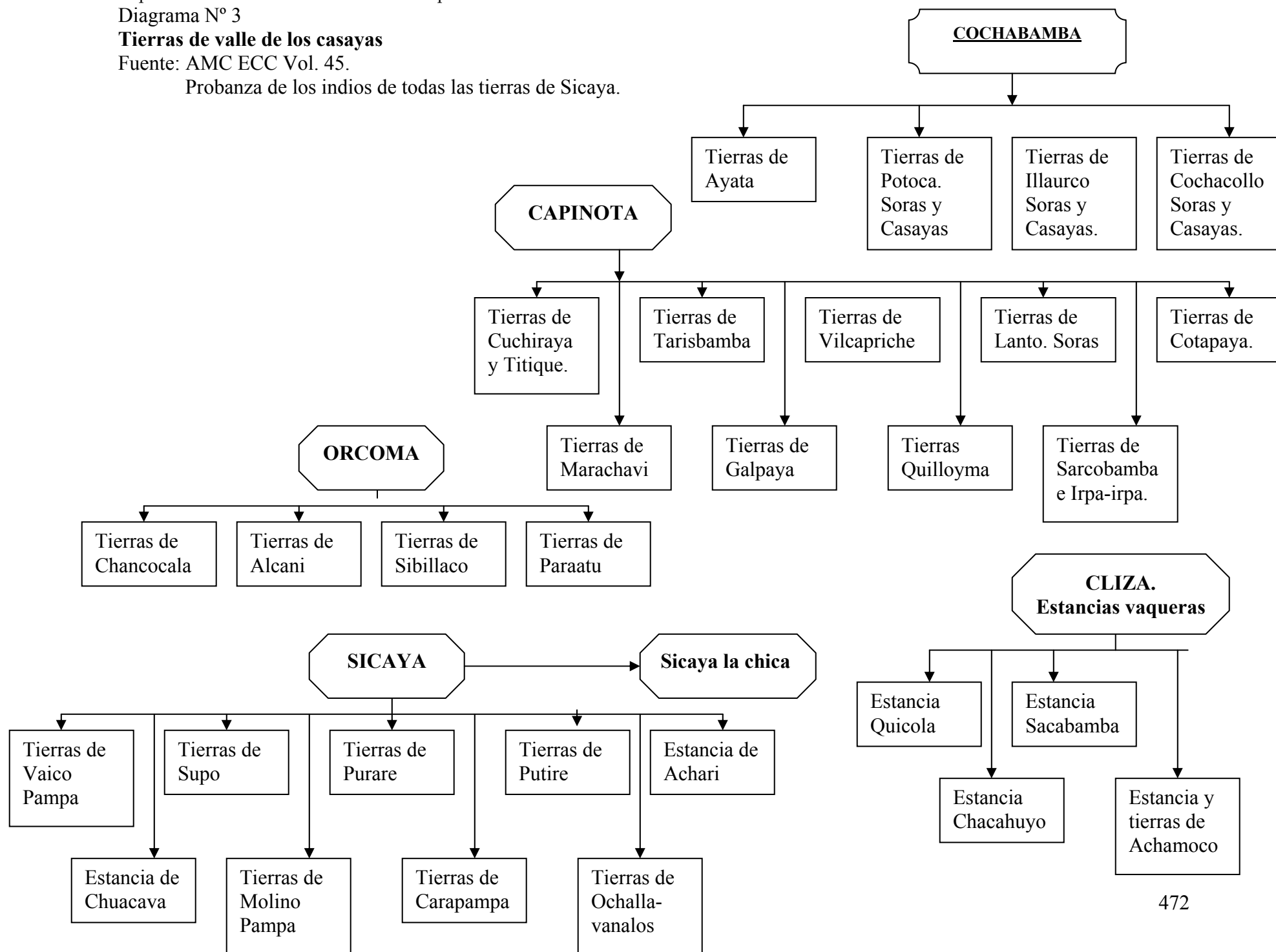
...les dan adjudicadas en común de que entre ellos hay pleitos y diferencias respecto de que los caciques y principales como poderosos entre ellos quieren tomar para si lo más y mejor y los demás por miedo y temor se quedan sin ningunas y cuando más con pocas y por la costumbre de que las suelen tener repartidas por ayllus de que sigue también daño a causa de que suele acaecer de que unos ayllus que tienen cien indios tienen más tierras que otros de doscientos.. .. posean las tierras y por suyas conocidas cada uno en particular.. (Ibíd.: f.501)

Se procedió entonces al amojonamiento de las tierras de los indios de Capinota y de otras partes del valle citando a las personas con quienes tuvieran linderos. Luego debería repartir a los indios a cada uno en particular, posteriormente a caciques y principales y finalmente a las viudas. A pesar de que estas tierras quedaban para los indios y sus sucesores y nadie se las podía quitar, también se deja explícitamente establecido que “...no se han de poder vender ni arrendar, sino que estén siempre en pie para ir repartiendo a los indios que de nuevo entraren” (Ibíd.: f. 504), dando un espacio para mantener las tierras en común. Además los pastos, las salinas el agua y magueyes así como las pesquerías se mantenían en común. La historia mostrará que la propiedad individual no logró imponerse sino mucho tiempo después.

Tierras de valle de los casayas

Fuente: AMC ECC Vol. 45.

Probanza de los indios de todas las tierras de Sicaya.



Esta composición de 1593 constituye un hito que todos los pueblos de la zona van a tener como referencia y va a demarcar la futura territorialidad. Tras una revisión de una importante cantidad de documentos del Archivo Municipal de Cochabamba⁴², se puede establecer que desde la fundación de la villa de Oropesa (hoy Cochabamba)⁴³ durante el gobierno del virrey Toledo, hasta la composición del Obispo de Quito, en 1593, se organizó territorialmente el valle. Hubo pugnas entre españoles y comunidades indígenas así como entre etnias de altura entre sí y entre ellas y los que quedaron en el valle. No fueron pocos los casos en que los indios perdieron tierras⁴⁴. Pero en muchos otros lograron conservarlas, allí se marcaron los límites que perduraron con pocos cambios alrededor de un siglo. No son raras las ocasiones en que las comunidades indígenas estaban dispuestas a vender sus tierras (Larson 1992: 103).

También se evidencia un pronto mestizaje con algunos españoles casados con hijas de caciques del lugar. Asimismo pronto se habilitaron tierras para maíz, trigo y molinos, cuya importancia era central para hacer harina tan cotizada en el mercado potosino. También puede establecerse con bastante claridad que los valles de Cochabamba fueron lugares decisivos para la de cría de ganado de castilla: ovejas, cabras, ganado vacuno y caballar, aunque estos últimos en menor medida. De Cochabamba se distribuían a las distintas regiones, Oruro, Potosí y La Paz, según se observa en los distintos registros de escritura donde ante escribano se anotaron los detalles de los negocios de ganado que partían desde Cochabamba.

⁴² AMC/EC Vol.1; AMC/EC Vol.2, AMC/EC Vol.3, AMC/EC Vol.5, AMC/EC Vol.7 AMC/EC Vol.8, AMC/EC Vol.12, AMC/EC Vol.13, AMC/EC Vol.16, AMC/EC Vol.17, AMC/EC Vol.18, AMC/EC Vol.25, AMC/EC Vol.26, AMC/EC Vol.28, AMC/EC Vol.32, AMC/EC Vol.33, AMC/EC Vol.34, AMC/EC Vol.35, AMC/EC Vol.40, AMC/EC Vol.45, AMC/PC N.1 DOC. 1040, AMC/PC N.1 DOC. 105, AMC/PC N.1 DOC. 230, AMC/PC N.1 DOC. 315, AMC/PC N.1 DOC. 336, AMC/PC N.1 DOC. 75, AMC/PC N.85 DOC. 159, AMC/PC N.88 DOC.381, AMC-313 CA. Para los títulos de los documentos ver listado al final de la tesis.

⁴³ *“En agosto de 1571, Toledo otorgó al capitán Jerónimo de Osorio, el derecho de fundar la villa de Oropesa en el Vale bajo. Durante los tres años siguientes, la villa tan sólo existía en nombre: se designó un autoridad territorial pero, en realidad no se construyó ningún pueblo nuevo. La pequeña aldea nativa de Canata, cerca de Sipesipe, se convirtió en la localización de la administración local”* (Larson 1992: 104).

⁴⁴ En 105 los indios soras, urus y casayas siguen toda una serie de reclamos sobre tierras que les quitó el Obispo de Quito, como fueron las tierras de Tacata *“y cabezas del suyo de Yllaurco”* que eran para sembrar maíz (AHM ECC Vol. 25 f. 578-607, año 1605). El mismo pleito sigue en 1611.

Las tierras del valle de Cochabamba, fueron particularmente proclives a conflictos debido a que se trataba de una región muy fértil pero además que había sido apropiada por los incas, y por tanto, en la lógica de la conquista deberían pasar a la Corona española⁴⁵. Aunque la política de la Corona no fue tan uniforme como parece a la distancia de los siglos. Por ejemplo en 1568 Francisco de Morales, fraile lascasiano sostuvo que estas tierras consideradas del inca deberían volver a sus antiguos dueños porque les habían sido otorgadas para que cumplieran con las nuevas obligaciones con su Majestad (Platt et al 2006:509). Las poblaciones del altiplano, se esforzaron, entonces, por demostrar que los incas a su vez les habían otorgado estas tierras en propiedad. Sin embargo, no todas las tierras del valle entraron en esta categoría. Precisamente las de Sicaya de los casayas les habían sido otorgadas por los incas expresamente para ellos compensando la esterilidad de sus tierras de altura. Sobre éstas hubo menos problemas.

2.5. Sicaya de los casayas

Es importante conocer los argumentos que presentaron los casayas en 1616 para conservar Sicaya. Estas tierras ubicadas a tres leguas del pueblo de Capinota constituyen el recurso que permitió a los casayas organizar su territorio verticalmente y al mismo tiempo articularse a una economía minera y mercantil. Estos argumentos se refieren a:

- Que tienen los títulos otorgados por el arzobispo de Quito, en base a memoria de sus tierras desde los incas.
- Que *“las dichas tierras no son demasías”*
- Que han tenido pleitos con algunos españoles como con Blas de Sandóval, Alonso Martín de Coca y Pedro Páez de Portillo y siempre han ganado los pleitos.
- Que los pleitos que han tenido han sido *“a mucha costa de nuestros bienes”*.

⁴⁵ Comparando la calidad de los papeles de los archivos departamentales de Bolivia, el de Cochabamba, resultaba haber guardado mejor los documentos del siglo XVI, que por ejemplo el archivo de La Paz, pero vemos que esta situación está dada por la calidad de las tierras del valle y su relación tan importante con los incas.

- Que si bien no tienen mucho ganado en las tierras es porque lo han gastado en los mencionados pleitos
- Que además lo han gastado en el cumplimiento de la mita y en pagar la tasa de los indios muertos y huidos.
- Que si bien tienen ganado, han incorporado vacas y bueyes con que labran las tierras de comunidad, son del común y pastan en tierras colectivas.
- Que las tierras ya están “*flacas y cansadas*” y por esto los casayas incluso van a arrendar tierras a los pueblos del Paso y Tiquipaya
- Que si les quitan las tierras se ausentarán más indios y decaerá el servicio de la mita a Potosí y el pago de la tasa.
- Que se perdería todo el ganado porque “*somos de tierra estéril y salitral y de ningún provecho a donde no se coge ningún maíz ni legumbre*”⁴⁶

La solicitud estuvo a cargo de Don Lorenzo Urmire, Don Pedro Chiri Mamani, Don Pedro Visa y Don Andrés Pita, (AMC ECC Vol. 45 f.488v) que fueron las autoridades étnicas de entonces.

En conjunto el proceso de consolidación de las tierras de Sicaya a inicios del siglo XVII es una muestra de cómo los pastores de la puna consiguen consolidar sus tierras de valle utilizando como base legal las posesiones otorgadas por los incas. Se trata de tierras que permitían cultivar maíz y trigo y que contaban algunas con riego y otras eran de temporal. También siguen la lógica étnica de la puna, es decir que lindaban con los urus y soras, sus contrapartes de las tierras altas. La presencia española se muestra todavía débil y se va introduciendo por pequeños pedazos que parecen insignificantes frente a la propiedad en su conjunto, pero aún así los indios pleitean y utilizan hábilmente el sistema legal español.

Introdujeron los productos agrícolas y ganaderos europeos, pues se observa que ya en 1616 tenían cultivos de trigo, así como animales europeos que se criaban en pastos de la comunidad y eran fuente de riqueza colectiva. La cantidad de ganado no era desdeñable,

⁴⁶ Nos interesa subrayar que a pesar de tener tierras en los valles, los casayas se identificaron como gente de tierra estéril, es decir pastores.

según uno de los testigos en Cliza tenían 50 indios vaqueros, en las estancias de Quicola, Sacabamba y Achamoco, donde se encontraban 200 a 300 vacas de la comunidad (AMC ECC Vol. 45 f. 510v).

Un dato que vale la pena subrayar, es que los casayas intentaron expandir su territorio mediante el arrendamiento de tierras en otros lugares del valle, más precisamente en el pueblo de El Paso y Tiquipaya (AMC ECC Vol. 45 f.423), práctica que aprendieron de los españoles pero creemos que se adecuaron muy bien a experiencias pastoriles de avanzar hacia tierras más fértiles. El Paso y Tiquipaya, en el valle de Cochabamba eran lugares multiétnicos con menor organización para frenar el avance de los interesados en sus tierras. El testigo don Juan Niño, cacique del Repartimiento de Tapacarí, a pesar de que sostuvo que los casayas tenían entre vacas, ovejas y cabras, unas 1.500 cabezas⁴⁷, también dijo que no tenían dónde sembrar “*a cuya causa van mendigando de pueblo en pueblo y buscando tierras que arrendar como en efecto las arriendan en El Paso y Tiquipaya*” (AMC ECC Vol. 45 f. 529). Tenemos la sensación de que se trata de una estrategia para no arriesgar la posesión de tierras, mostrándose pobres y necesitados, tal como hacían también los españoles ante la justicia. Creemos que un estudio de las tierras en Cochabamba mostraría un proceso de mayor pérdida de parte de la población del valle tanto frente a los españoles, como frente a los pastores de la puna.

La afirmación acerca de que si les quitan las tierras se ausentarán más indios y decaerá el servicio de la mita a Potosí no era solamente un recurso legal. La presión que ejercía la mita sobre la población es un hecho histórico comprobado. En una queja que elevan los mitayos en 1739 expresan ante el fiscal que han sufrido agravios de parte don Melchor Ayma capitán enterador de la mita de los indios de Toledo que los había obligado a asistir quitándoles su ganado que era su sustento para realizar sus viajes y mantenerse; además se quejan porque Ayma les solicitaba pagos extraordinarios. Fuera de todos los arreglos que internamente hacía la comunidad para cubrir por los indios ausentes, que como vimos en el

⁴⁷ Sin embargo hubo zonas con más cantidad de ovejas de castilla, por ejemplo los indios de las estancias de Quirquiavi y Coa Coa, zona entre Cochabamba y el Norte de Potosí, que lindaban con los charcas de Sacaca, en 1593. Los españoles dueños de estas estancias tenían 7.500 ovejas, mas 203 carneros (llamas?) y 400 cabras. (AHM ECC. Vol. 32, fs. 493-501v).

capítulo anterior, incluía los pagos que hacía un *arquiri* (algo así como un proveedor), un *cumiri* (dueño de ganado que hace negocios), un *aguatiri* (pastor) y el *segunda* (autoridad que colabora al cacique) de la comunidad (AJP N° 701, año 1739)⁴⁸.

De hecho los mitayos casayas que les tocaba ir a la mita recibían como avío maíz proveniente de las tierras de Sicaya. Los mitayos del pueblo de Toledo en 1776 elevaron un reclamo desde la Villa Imperial porque se había cortado una antigua costumbre: dar a cada mitayo cinco cargas de maíz para su manutención el año que les tocaba servir en la mita. Sostienen que no aceptarán que les den tres reales a cambio. Exigían que el alcalde Josef Quispe, quien corría con las tierras, envíe el maíz a Potosí a la brevedad posible *“porque legítimamente son frutos de nuestras tierras”*. La costumbre era que se les diera el maíz en su mismo pueblo al momento de partir a la mita el mes de agosto como un *“viático de la gente de mita”*. Caso contrario deberán darles doce reales por carga que era el precio en Potosí. Este auxilio era tanto para los indios de hanansaya como para los de urinsaya. Según el documento eran 59 los mitayos que estaban cumpliendo con su turno (AJP N° 714, año 1776)⁴⁹.

En 1796, los casayas enfrentaron problemas porque los acusaron de no mandar a la mita a la gente de Sicaya. Parte de sus tierras de Sicaya estaban arrendadas pero seguían cumpliendo la labor de apoyo a los mitayos además que aunque las autoridades suponían que los de Sicaya no asistían a la mita, *“lo cual es falso pues es público y notorio... que entre los 62 indios que van del dicho pueblo de Toledo van incluidos en estos dos del valle de Sicaya”* (AJP N° 1064 año 1796).

⁴⁸ AJP N° 701, año 1739 Don Pablo Anaya y Don Juan de la Cruz del pueblo de San Agustín de Toledo reclamando por que el capitán enterador de la mita Sebastián Ayma les quito su ganado por incumplimiento de la mita.

⁴⁹ AJP N° 714, año 1776 Los indios mitayos de San Agustín de Toledo contra el Alcalde Joseph Quispe Administrador de las tierras de Sicaya por quererles dar tres reales en lugar de las cinco cargas de maíz acostumbradas como avío para la mita.

2.5.1. La hacienda de Sicaya

Los antecedentes de la hacienda de Sicaya se remontan a la obra pía instaurado por Aldana en el siglo XVI. Esta hacienda ubicada a tres leguas del pueblo de Capinota contaba con un molino que llegó a moler 100 cargas diarias de trigo y maíz con una renta de 1.000 pesos. Después bajó su rentabilidad.

Estaba a cargo de un mayordomo español, un indio molinero y 3 ayudantes para el mantenimiento de piedras y acequias. Funcionaba mejor en tiempos de lluvia con la corriente de agua del río Arque (del Río 1996).

A fines del siglo XVIII, en Sicaya había también una hacienda productora de trigo íntimamente ligada a la molienda del mismo⁵⁰. No se trata de las mismas tierras de los casayas, pero estaba ubicada en el mismo valle. La mano de obra que utilizaba era de indios forasteros que arrendaban la tierra pero los molinos estaban únicamente en manos del terrateniente. Tenía un molino con tres piedras de moler trigo y cuatro de moler maíz, además de otro molino antiguo que funcionaba eventualmente, y probablemente era el de los bienes de la comunidad. Los hacendados ganaban más por la especulación del grano que por el alquiler de los arrenderos (Escobari 2001).

La hacienda de Sicaya entre 1780-1785 era de don Joseph Fontanilla, ubicada entre los pueblos de Arque y Capinota, fue una hacienda “*de mucho comercio*” porque estaba ubicada en una zona de tránsito de granos “*de mucha gente marchante*” (Ibíd.: 183). Tanto los indios de paso como los pongos, comerciaban la harina llegando hasta La Paz, Oruro, Potosí y los Yungas (Ibíd.: 190). Un buen año, como fue el de 1780 la hacienda produjo 543 fanegas de harina.

Como se dijo la hacienda de Sicaya trabajaba con el sistema de arrenderos, no yanaconas. Las tierras en arriendo eran las de temporal, no las de regadío, aunque las primeras estaban

⁵⁰ En este punto nos basamos en el capítulo “*El sistema de arriendo de tierras en la hacienda Sicaya. Cochabamba, s. XVIII*” de Laura Escobari, en su libro publicado en 2001.

mejor tasadas que las segundas (Ibíd.:185). Según observa Escobari, citando a Françoise Chevalier el sistema de arriendo es único en el mundo andino y mexicano, “*ya que hasta el momento no se ha advertido en ningún otro lugar*” (Ibíd.:186).

Los molinos se arrendaban a los *marchantes* que concurrían con sus granos y por tanto la molienda dependía de su llegada, por lo que en los meses en que los ríos cargaban, el trabajo se reducía. Lo interesante es que un dato marginal nos permite ver que, por lo menos algunos de los *marchantes* eran precisamente los antiguos dueños de Sicaya, indios de Toledo⁵¹. Por esto creemos que lo que se ha interpretado generalmente como una forma de captar mano de obra que escapaba de la mita y encontraba refugio en las haciendas de los valles, exentas de cumplir con la mita, se nos presenta en este caso de manera diferente. Una manera de perder sin perder el acceso a la tierra; una forma muy andina de solución.

Durante las rebeliones indígenas de fines del XVIII. En esta ocasión la hacienda de Sicaya fue arrasada por los indios destruyendo particularmente el molino. (Escobari 2001: 189)

2.5.2. Tierras de urus y casayas en los valles: un proceso diferente

Inicialmente pensamos que los casayas perdieron sus tierras de Sicaya por la existencia de una hacienda con el mismo nombre, pero al parecer no fue esta la situación. En cambio si encontramos que los urus que tenían tierras cerca fueron enajenando su territorio paulatinamente. El caso las tierras de Uchani en 1744, en el término del pueblo de Capinota, tierras que eran de los indios de Challacollo (seguramente urus), nos puede ilustrar al respecto. A pesar de no tener autorización para ello, las monjas del monasterio de Santa Clara alquilieron a Bernardo Arze un lugar en estas tierras para que estableciera un molino y a partir de allí Arze fue reclamando las tierras como propias (AJP N° 120)⁵².

⁵¹ En el problema que se dio con el mayordomo de la hacienda, se intenta probar cuánta cantidad de grano muele el molino, para lo que llaman al marchante Joseph alma, indio del pueblo de San Agustín de Toledo (Escobari 2001:188)

⁵² AJP N° 120 1774 – 1746. Eustaquio Mateo de Mora en nombre de Don Bernardo Arce vecino de la villa de Cochabamba y hacendado en el valle de Cliza de aquella provincia en autos contra el Corregidor de dicha villa sobre el deslinde y despojo de tierras llamadas Challada y Ucuhe.

Pero también hubo transformaciones internas en las comunidades indígenas, las tierras de valle se fueron transformando en haciendas de los caciques. En 1646 se hizo una visita de yanaconas al asiento de Itapaya (Cochabamba) más precisamente a la chacra de Chatacane. Se trata de una propiedad individual de la “*chacra de don diego Challapa*” que era cacique de Challacollo. La mayoría de los yanaconas eran originarios de Challacollo, algunos de hanansaya y otros de urinsaya, y se encontraban en Itapaya desde hacía algunos años o habían nacido allí. Parecería que se trata de una población que se renovaba constantemente. Es importante anotar que a pesar de su status de yanaconas, se dice explícitamente que pertenecen a su cacique de la puna. Esta chacra que antiguamente había sido reclamada como propiedad comunal, a mediados del siglo XVII parecería que se convirtió en propiedad de un cacique como ocurrió frecuentemente⁵³. Es posible sin embargo, que también se tratara de una ficción legal, y en la práctica la chacra siguiera funcionando como propiedad comunal como ocurrió precisamente con las tierras de Sicaya de los casayas. (AJP N° 25, año 1646).

Justamente nos sorprendió encontrar un documento de 1788, fecha posterior a las rebeliones, donde Sicaya figura como una hacienda, pero no de un español:

*Habiendo fallecido en la villa de Oruro bajo la disposición de testamento auténtico don Gregorio Constantino Miranda Puri, gobernador y cacique principal que fue del pueblo de San Agustín de Toledo y como tal obtenía las haciendas (pertenecientes al común de sus indios) [sic], nombradas Sicaya situadas en el Partido de San Antonio de Arque. (AJP N° 680, año 1789: f. 1)*⁵⁴

Ante este fallecimiento, el subdelegado de la Intendencia de Paria, nombró como sucesor a Don Manuel Almanza Puri, hermano legítimo del anterior por lo que manda “*a los indios tributarios de dicho Sicaya porque comprenden al pueblo de Toledo de mi jurisdicción le guarden y hagan guardar todas las gracias y honras y privilegios que el dicho don Manuel Almanza Puri debe haber*” (Ibíd. f 2)

⁵³ Ver capítulo X.

⁵⁴ AJP N° 680, año 1789 Juan de Grandier subdelegado de Paria informa sobre la elección de Don Manuel Almanza Puri como Gobernador y cacique del pueblo de Toledo y Sicaya por la muerte del anterior cacique que era su hermano.

Según la organización local había un cacique residente en la hacienda de Sicaya encargado de los indios que se encontraban en el valle. El problema que presenta el documento es la negativa a pagar los tributos en el valle “*la cobranza de reales tributos que siempre se han verificado en la mencionada hacienda de Sicaya por los caciques del consabido pueblo de Toledo a sus únicos y propios indios originarios que habitan allí para la siembra y cultivo de granos con que auxilia a la comunidad*” (AJP N° 690: f. 3v)⁵⁵.

Todavía en 1808 los casayas seguían controlando las tierras de Sicaya que continuaron figurando como una hacienda como se lee en las declaraciones del cacique:

*... siendo indispensable la ausencia que tengo de hacer a la hacienda de **Sicaya propia de la comunidad** de esta doctrina a reparar las sementeras sembradas para los mitayos y otros gastos...* (AJP N° 1062 año 1808).

La memoria de los pobladores de Toledo se transmitió por generaciones, aunque con variantes interesantes. Ya en pleno periodo republicano, en 1835, los indios de Toledo hicieron una representación ante el Prefecto del departamento de Oruro, José María Dalence⁵⁶ solicitando se les reconozca la propiedad de las tierras de Sicaya en el valle de Cochabamba y se mantenga la contribución como forasteros de algunos que se encuentran instalados allí sin propiedad de la tierra. (AJP sn 1836⁵⁷).

Según relata el documento, el pueblo de Toledo habría sido fundado por el propio virrey y le puso su nombre. En las “*disposiciones gubernativas*” del virrey Toledo (1575- 1580) se hace referencia al “*Tambo de Saucare*” y aún en los pueblos de reducción figura como Saucari. En el siglo XVII está ya como Toledo. Hoy en día los pobladores de Toledo mantienen esta versión, según constatamos en una visita al lugar. El argumento del documento es que en el camino de la costa hasta Potosí era todo despoblado y el virrey

⁵⁵ AJP N° 690 El subdelegado de Paria informando sobre cartas dirigidas por Don Gregorio Constantino Miranda Puri gobernador de los indios de Toledo que residen en sus haciendas de Sicaya sobre el cobro de tributos.

⁵⁶ Se trata del autor del *Bosquejo estadístico de Bolivia*, un excelente trabajo publicado originalmente en 1860 y re-editado por la Universidad Mayor de San Andrés en 1975.

⁵⁷ Testimonio del título de fundación del pueblo de Toledo por el Virrey de Toledo. Agradecemos al Universitario Raúl Reyes por la referencia.

fundó el mencionado pueblo como un lugar de descanso en el camino dándole su nombre. Además por ser tierras sumamente estériles les habría asignado un tributo más bajo que al resto. Por su parte el encomendero Aldana les habría otorgado las tierras de Sicaya en el valle de Cochabamba, en la provincia de Arque, de este modo se ayudaron con los frutos de estas tierras a su sustento. Además con los réditos de molinos de Sicaya se debía fundar hospital y escuela para los indios. Al parecer la escuela de Ciencias y Artes de Cochabamba, todavía estaba funcionando con estos fondos por lo que se solicita que al respecto no se haga novedad.

Lo cierto es que, hasta donde sabemos, el virrey llegó del Cuzco y no vino por la costa. Por otra parte sabemos que las tierras de Sicaya las poseían desde tiempos de los incas y si bien en la obra pía que dejó Aldana figuran los molinos, los de Sicaya pasaron a manos de particulares. Asimismo, haciendo un seguimiento al nombre de Toledo, como vimos se llamó inicialmente, en documentos muy tempranos Yanacachi, y por lo menos en 1582 encontramos que aún se denomina “*pueblo de Saucari*” (ANB Minas 3 N° 195b f, 165)⁵⁸. En las reducciones figura ya el pueblo de Toledo. En el documento no figura ninguna autoridad indígena, pues como se sabe, los caciques fueron abolidos en el periodo de la independencia y, aunque el documento evidentemente busca proteger los intereses de los indios de Toledo, no figuran sino autoridades estatales, y firma al final el escribano público quien saca copia de un documento que estaba en la Prefectura.

Esta versión de la historia de Toledo, deja claro sin embargo un hecho: los casayas tuvieron la habilidad de mantener su territorio vertical a través de la historia colonial hasta la república⁵⁹. Esto nos da pautas también de que una cierta identidad “*casaya*” estaba también vigente.

⁵⁸ “*Escritura particular de obligación. Juan Mata Barahona como administrador de la Compañía del trajín de Azogues de Potosí a favor de las comunidades e indios de Paria por 12. 616 pesos de plata ensayada de principal recibidos en la caja del pueblo de Saucare y por sus réditos con las garantías contenidas en la correspondiente escritura principal de censo y tributo*” (ANB Minas 3 N° 195b).

⁵⁹ Según del Río, hasta el reordenamiento del duque de La Palata en 1683 pagaban sus tributos a los corregimientos de la puna, a partir de La Palata tuvieron que pagarlos al corregimiento de Cochabamba. Sin embargo vemos que los casayas de Toledo evadieron esta disposición y a fines del S. XVIII seguían pagando a sus caciques de la puna.

2.6. Articulando espacios.

La documentación revisada da pautas de que los casayas vendieron sus servicios como llameros a algunos hacendados de Cochabamba. En 1662, Miguel Yucra, Bernabé Pascual y Andrés Choque, indios casayas, inscribieron una escritura de concierto en Cochabamba para llevar a la Villa imperial 500 fanegas de harina de trigo de la hacienda Viloma de don Pedro Rosales. Recibieron de Rosales la suma de 700 pesos corrientes por el flete (AHM PCC n° 85 Doc. 150 fs. 302-302v⁶⁰). Pero los productos de Sicaya no eran los únicos recursos que los casayas obtenían del valle.

El negocio con harinas tenía que ver con el acceso a molinos. Estos se establecieron en lugares donde había agua fue central, tanto para moler trigo como maíz. Los molinos se encontraban por lo general en las haciendas. Se trataba de una tecnología europea que daba un plus económico a la producción agraria. En algunos casos los indios accedieron a estos a través de la obra pía dejada por Aldana. En Sicaya propiamente se encontraba un molino propio de la comunidad. Este estaba a cargo de un mayordomo español, un indio molinero y tres ayudantes para el mantenimiento de la piedra y acequias. El negocio de ambas harinas en Potosí daba trabajo y buenos ingresos a gente de todos los niveles. Constantemente el cabildo de Potosí emitía ordenanzas para que se controle la especulación de los precios de la harina de trigo, e incluso prohibiendo su venta en las rancharías de indios de la Villa Imperial. En el caso de la harina de maíz, un dictamen del cabildo de Potosí, aunque del siglo XVIII, cuando la villa había perdido parte de su esplendor resulta ilustrativo:

Dictamen expedido a solicitud del cabildo de Potosí: El doctor don José de Suero Gonzáles Andrade, cura y vicario de la parroquia de San Bernardo.... Pasamos ahora a la harina de maíz. No hay duda que de este efecto es mucho más el consumo [que la harina de trigo] porque entre tanta multitud de indios, hecho el cómputo de los entrantes y salientes (como que este es puerto adonde todos llegan, tanto número de mestizos, sambos, mulatos y aún españoles pobres, gente de cerro e ingenios) no se gasta otro bastimento más sustancial. Este es todo su pan, con éste se hacen sus pucheros, éste es su alimento necesario, y este es su más frecuente bebida que se hace en las que llaman chicherías. Casi no se encontrará calle donde

⁶⁰ Agradezco a Mercedes del Río el haberme proporcionado este documento.

no haya tres o cuatro a lo menos de estas tiendas, y en las rancherías [de indios] de las 15 parroquias, todos los ranchos sin exceptuar uno son chicherías. Este es el renglón en que las indias y mucha gente pobre buscan la vida y mantienen a sus familias, y por esto no hay indio que yendo cada año por tiempo de cosecha a los valles no traiga algo de harina de maíz para su gasto y algunos aun para vender... [El subrayado es nuestro] (ABNB CPLA Tomo 51, año 1767)⁶¹.

Pero, como vimos, también tuvieron una cotidiana relación con Oruro, a donde podían ir y venir incluso en el mismo día y vender allí sus productos provenientes del valle. Es posible que la facilidad que brindara esta cercanía ayudara a mantener las tierras de Sicaya ya que tampoco eran muy largas las distancias hasta el lugar y esto permitiría un constante control sobre ellas a pesar de que Cochabamba había sido un lugar apetecido por los españoles desde épocas tempranas. En 1562 la Audiencia de Charcas registró cerca de cien españoles en los valles (Larson 1992:102).

3. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Las relaciones que establecieron los casayas en la región se pueden ver por lo menos en tres ámbitos. Primero en las relaciones interétnicas en su región particularmente con los urus de quienes se diferencian nítidamente, luego con la villa de Oruro a la que pueden acudir diariamente por la cercanía a su territorio y finalmente con el valle de Cochabamba particularmente con Sicaya. Fuera de esto también sus relaciones con el sector dominante, mineros, hacendados, curas y burocracia.

Estamos hablando de una población poco numerosa que gracias a una serie de cuidadosas estrategias consiguió mantener sus posesiones de tierras en los valles hasta el periodo republicano. No estamos hablando de los grandes reinos, ni de poderosos caciques, sino de una articulación modesta pero efectiva con el sistema de mercado. Sin embargo son parte de una tendencia más general que es la de avanzar territorialmente sobre territorio uru.

⁶¹ Dictamen expedido a solicitud del Cabildo de Potosí el doctor don José Suero Gonzáles Andrade sobre al alhóndiga que para el expendio de harinas de las harinas de trigo y maíz en esta villa propone establecer don Juan Amatler.

Llama la atención su efectiva relación con el poder instituido. Desde el remoto pasaje del amojonador inca Casiri Capac hasta sus relaciones con los compositores de tierras. Aquí también parecería que se perfila una tendencia de los pastores en general, como intermediarios con el poder.

Las bases de su economía también son diversas y modestas. Venta de fuerza de trabajo propia y de sus animales en Oruro y seguramente también en Potosí, así como en las estancias y haciendas cercanas. Asimismo una participación más bien individualizada en el mercado de harinas y productos del valle. Todo esto apoyado por la posesión de ganado cuya base territorial y cultural se encontraba en la puna. El manejo de un territorio salpicado pero cercano parece ser la clave del relativo éxito de la estrategia casaya en su articulación a la economía minera. Al mismo tiempo una notable cohesión interna que hizo posible esta tendencia en el largo plazo.

Al momento de intentar concluir con algunos temas que marcan el problema de la movilidad tenemos que señalar en primer lugar que la capacidad, o más aún, la necesidad de movilizarse es una condición de pueblos pastoriles. El punto de partida entonces, no son necesariamente las condiciones de exacción colonial (mita y tributo) lo que promovieron la movilidad, sino su propia condición de pastores. Sin embargo, a esta su situación se añadieron las obligaciones coloniales que por una parte incrementaron la necesidad de moverse, pero por otro dieron nuevas oportunidades en las ciudades, minas, haciendas y estancias.

Ahora bien, es complicado no implicar un juicio de valor en esta perspectiva. ¿Hasta qué punto se puede hablar de oportunidades o habría que hablar más bien de una degradación de una mejor situación anterior?. Lo que aparece en los datos es que no se puede sostener una mirada en blanco y negro sin tonos intermedios. Por una parte, hemos visto a la sociedad aymara y pastoril avanzar sobre un territorio uru, como en el caso de Poopó, lo mismo que, tanto aymaras como españoles (aunque ambos términos resulten anacrónicos para el siglo XVI y XVII), fueron avanzando sobre territorio de pueblos de los valles, como en el caso de los sipesipe.

Entonces en el ámbito rural, la historia tiene variantes, aunque en el proceso de larga duración una creciente población de origen español se fue beneficiando con las mejores tierras y aprovechando la movilidad espacial de la población indígena.

La situación parece un tanto distinta en las ciudades. La Paz, Oruro y sobre todo Potosí. Estos centros se presentan como lugares de atracción de población indígena por excelencia. Y allí comenzó a tener lugar una cultura mestiza, enriquecida por muchas vertientes. Claro que, por entonces, el peso demográfico de las ciudades es mínimo a la hora de su evaluación, sin embargo, debido a la propia movilidad, tanto libre como obligada (por la mita, por ejemplo), hizo que las transformaciones culturales urbanas, tanto artísticas como económicas, se difundieran por las provincias.

La ciudad, que en la concepción andina debía ser el espacio donde se asentaba la élite se vio avasallada por la presencia de miles de indígenas que llegaban anualmente con la mita y el comercio, a Potosí y de su entorno, principalmente, a Oruro. Vemos, entonces, a la villa como sitio habitacional, como uso del espacio y construcción social, motor de las identidades nacionales así como impulsora de la economía y transformadoras del entorno. Las ciudades andinas, son hijas de la presencia de multitud de identidades de todo el mundo andino y de la cultura hispana acompañada de algunas otras expresiones europeas.

Ahora bien, esta articulación entre ambas lógicas económicas y culturales es la que podemos llamar economía étnica. De esta combinación es que se trata la estrategia reproductiva pastoril. Aquella capaz de jugar con las dos lógicas y no aquella que se encierra en sí misma, que por otra parte, no encontramos ningún ejemplo, ni siquiera en población uru, reputada de ultra conservadora.

Lo que vemos, sin embargo, son algunos casos, todavía muy aislados, de gente que se ha desligado de esta economía étnica y se fue incorporando de pleno en una mercantil. Es el caso de aquel pastor que revela que ya no tenía lazos con su comunidad o del hijo de cacique caranga que niega sus orígenes porque se ha incorporado cien por cien en la

sociedad urbana potosina. Seguramente también algunos casos de los llamados “huidos” en la visita de La Palata. Este proceso de mestizaje y transformación cultural, irá dando espacio también a un tema que no lo estamos estudiando, pero vale la pena señalarlo: la flexibilidad de las identidades étnicas.

CAPÍTULO X

ADMINISTRANDO LA MOVILIDAD: ORURO Y SUS REGIONES A FINES DEL SIGLO XVII

1. BUSCANDO CONTROLAR LA MOVILIDAD

En la década de 1680 el virrey duque de La Palata intentó poner bajo el control del estado colonial un hecho que parecía incontrolable: la alta movilidad de la población andina. El problema se venía arrastrando desde mucho tiempo atrás y se evidenciaba en muchos síntomas sociales, tales como la ausencia de mitayos, la falta de tributarios y por supuesto la baja en la recaudación fiscal por los constantes reclamos que hacían los caciques. Precisamente eran ellos, como eslabón entre el poder colonial y sus súbditos, quienes pagaban la consecuencia de esta aparente disfunción social. No son pocos los casos en que los caciques cayeron presos, renunciaron a su cargo y elevaron queja tras queja a las autoridades. Diferentes autores han tratado el asunto, particularmente desde la perspectiva del trabajo mitayo como vimos en la introducción a la Villa de Potosí.

Nos parece, sin embargo, que hace falta ver esta movilidad como parte de una cultura pastoril que implicaba alguna forma de nomadismo. Uno de los mitos que vemos en la

historiografía colonial, es que la población estaba como congelada en el territorio y que la diáspora interna comenzó con las medidas del virrey Toledo, particularmente el servicio de la mita, el tributo en dinero y las reducciones. Hemos visto en otros capítulos que la movilidad era un hecho inherente a la sociedad pastoril, una condición para su supervivencia.

Pero, lo que a nuestro parecer ocurre, es que la visita que mandó a hacer Toledo, estaba pensada de tal manera que buscaba dar una imagen ordenada y gobernable de este mundo indígena andino, que de por sí venía de una tradición de gran orden administrativo incaico. Tal como sugirió Saignes para la visita de 1645, se manejaba además un criterio de territorialidad que pretendía fijar y arraigar a una población – dice el autor forastera e inestable – pero nosotros creemos que en su conjunto era espacialmente cambiante.

En cambio la perspectiva de la visita de La Palata era exactamente la contraria, es decir, dar cuenta de la movilidad de la población, aunque los fines administrativos coloniales fueran los mismos. El estudio de Cole (1984) es particularmente importante porque desenreda los entretelones de la Visita. Haciendo lo que más recientemente se ha venido a llamar “*deconstrucción de la fuente*” que permite evaluar mejor los datos. Es decir desentrañar las motivaciones y tendencias de los datos que se analizarán. En este sentido va analizando quiénes la llevan a cabo, los motivos de la misma, la personalidad de La Palata, las discusiones que se dieron para su realización y finalmente las instrucciones.

Allí muestra que la principal preocupación de la Visita fue la mita y el tributo secundariamente, pero además que fue realizada en un periodo muy largo (cinco años, hasta 1688) lo cual quitó fidelidad a un registro que pretendía dar cuenta de los nuevos lugares de residencia. Entre el primer y último año, estos bien pudieron cambiar. Por último hace un recuento de la defensa que el virrey hizo de su trabajo, una vez terminada su labor como gobernante.

Pero fuera del enfoque dirigido a la mita, nuevamente intenta un cambio buscado por distintas autoridades, como por ejemplo los compositores de tierras: hacer de la mita y del

tributo algo personal y no comunal incluyendo a los forasteros y ampliando el número de provincias. Pero los problemas fueron tantos, que no pudo ponerse en vigencia. El siguiente virrey tuvo que retornar al antiguo sistema. Pero a pesar o precisamente estos problemas revelan el funcionamiento estrecho de la comunidad con un fuerte sistema de cacicazgo que el virrey no comprendió. Sin embargo, las huidas pueden entenderse como los inicios de cambios hacia una sociedad más individualista.

A nuestro entender, de lo que da cuenta la visita de 1683, es de los nuevos polos de atracción y los polos de expulsión de población, así como la magnitud de la movilidad espacial. La fuente que permite un excelente seguimiento a la movilidad de la población indígena es justamente la visita de La Palata de 1683-4 que se hizo a todo el virreinato¹.

¹ **Sánchez Alborno**, pionero en el tema, enfoca su trabajo para resaltar aquello que sostenían las autoridades españolas: los movimientos poblacionales se den a los mecanismos de explotación de los indígenas. El valor de su trabajo no es solamente el ser inicial, sino que acompaña de importantes apéndices documentales (Sánchez Alborno 1978). Más tarde **Thierry Saignes** analiza la Visita de la Palata, dentro del análisis de las fuentes para la demografía y con un amplio marco temporal que se inició con la reorganización toledana del espacio, luego una numeración de 1645 ordenada por el virrey Mancera que fue parcial, estudiadas anteriormente también por Sánchez Alborno y Assadourian. Advierte para esta visita un hecho muy importante, y es que el criterio de territorialidad adoptado por los párrocos censores tuvo la tendencia a fijar y arraigar a una población forastera inestable. Esta observación nos parece central puesto que creemos que también fue aplicada por Toledo, como dijimos. En cuanto a la Visita de La Palata, registra las quejas de varios caciques por la retasa de la Palata, cartas que tuvieron lugar entre 1687-90 por una grave “esterilidad” junto con deserciones de mitayos en muchas partes. Finalmente constata la alta inestabilidad de los forasteros que no se quedan en los lugares de llegada. (Saignes 1987). **Ann Zulawski**, como veremos se ocupa principalmente de Oruro y veremos en detalle en el desarrollo del trabajo. Por último para **Wachtel** las migraciones constatadas por la Visita del duque de la Palata “*forman parte de una larga tradición andina*” y son los gobernantes españoles los que lo hacen para sustraerse a la mita y al tributo. Pero el censo, según Wachtel muestra el desplazamiento hacia provincias periféricas como Larecaja, Cochabamba y Yamparáes que estaban exentas de la mita. Se pregunta en qué medida los forasteros conservaron los vínculos con sus comunidades. Esta es una pregunta que ya tuvo una respuesta anteriormente por Saignes, que mostró que los lazos no se rompieron como inicialmente se supuso. Luego de analizar el caso de Challacollo (urus) y Carangas (pastores) y Ancoraimas (en Omasuyus). La conclusión a la que llega es que a pesar de las diferencias locales los núcleos originarios fueron los que comenzaron a soportar el peso colonial (Wachtel 2001 418- 434). No entra en consideraciones para entender cuál era esa larga tradición de migraciones, pero quizás le parece obvio. Thierry Saignes llamó la atención hace unas tres décadas del lamentable estado de esta documentación. (Saignes 1987) Ahora resulta casi imposible acceder a algunos de los legajos porque literalmente se deshacen en pedazos. Habría que intentar primero hacer una copia digital, pero además transcribir y publicar esta fuente de primer orden. Los estudios que se han hecho específicamente sobre esta visita son variados y con distintos enfoques, entre ellos contamos con un importante conjunto, aunque algunos de ellos son trabajos más generales que tocan el tema, entre otros (agradezco a Ana María Presta por ayudarme a completar esta bibliografía). Los trabajos que consignamos son:

- Cole, Jeffrey. *The Potosi Mita, 1573-1700*. Stanford: Stanford University Press, 1985. Cap. 6, “Administering the Mita, 1680-1700”
- Cole, Jeffrey “Viceregal Persistence versus Indian Mobility: The Impact of the Duque de la Palata’s Reform Program on Alto Perú.” *Latin American Research Review* 10:1 (1984): 37-56.

Los estudios sobre la movilidad coinciden en un punto: entender que había una población espacialmente inestable y que este fenómeno es de primera importancia para la historia económica y social de los Andes durante el periodo colonial². Fue pionero el estudio de Sánchez Albornoz (1978) que enfocó su trabajo sobre todo en la presión del tributo y la mita sobre la población indígena lo que provocó innumerables “*huidas*” de los indios tributarios reapareciendo como forasteros o yanaconas en otras zonas. Sus conclusiones fueron enriquecidas por el estudio de Saignes (1983), que mostraba que esta movilidad no implicaba necesariamente ruptura de los lazos con las comunidades de origen. En este sentido es que por ejemplo leemos que en 1684 las autoridades del pueblo de Challapata (quillacas), al tiempo de enviar la mita, presentaron un listado donde registraron los indios de los distintos ayllus que se habían ausentado, tenían sin embargo, un registro de los lugares donde residían y si estaban casados o no. Tal como han mostrado distintos autores, la movilidad era enorme pero no en todos los casos habían escapado del control de sus

-
- Cook, Noble David. “Migration in Colonial Peru: An Overview.” En: *Migration in Colonial Spanish America*. David J. Robinson ed., 41-61. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
 - Crahan, Margaret E. “The Administration of Don Melchor de Navarra y Rocafull, Duque e La Palata: Viceroy of Peru, 1681-1689.” *The Americas* Vol. XXVII (April 1971): 389-413.
 - Evans, Brian M. “Census Enumeration in Late Seventeenth-Century Alto Perú: The Numeración General of 1683-1684.” En *Studies in Latin American Population History*. David J. Robinson ed., 25-44. Boulder: University of Colorado Press, 1981.
 - Evans, Brian M. “Descripción de las Fuentes...” En *Guía de las Fuentes de Hispanoamérica...1535-1700*. Lewis Hanke ed., 24-31. Washington DC: OEA, 1980.
 - Evans, Brian M. “Migration Process in Upper Peru in the Seventeenth-Century.” En: *Migration in Colonial Spanish America*. David J. Robinson ed., 62-85. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
 - Saignes, Thierry “Nuevas fuentes para la historia demográfica del sur andino colonial” En *Historia y Cultura* N° 12. La Paz, 1987
 - Sánchez Albornoz, Nicolás. *Indios y Tributos en el Alto Perú* Lima: IEP, 1978.
 - Wightman, Ann. “...”residente en esa ciudad...” Urban Migrants in Colonial Cuzco.” En *Migration in Colonial Spanish America*. David J. Robinson ed., 86-111. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
 - WACHTEL, Nathan *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. Ed. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de Cultura Económica. México, 2001. (Primera edición en francés 1996)
 - Zulawski, Ann. “Frontier Workers and Social Change: Pilaya y Paspaya (Bolivia) in the Early Eighteenth Century.” En *Migration in Colonial Spanish America*. David J. Robinson ed., 112-147. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
 - Zulawski, Ann *They Eat from Their Labor. Work and Social Change in Colonial Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1995. Caps. 3, 4, 5, 7.
 - Zulawski, Ann “Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el sigloXVII” En : Harris et al. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987.

² Assadourian considera que los forasteros son “un elemento central en el análisis de la evolución agraria andina” debido a la pérdida de derechos sobre la tierra.(En Zulawski 1987:161).

núcleos. Por esto, por ejemplo, el cacique de Quillacas sabía que los lugares a donde se habían ido a establecer los indios de Challapata eran Urmiri (salinas) Puna y sobre todo Potosí. Algunos también se encontraban en Lípez. (AJP N° 3 año 1684-1685).

Lo que a nuestro entender hace falta, es explicar que esta pertenencia a la distancia, parece era una estrategia de los pueblos nómadas o móviles, quienes establecieron finísimas relaciones con el espacio, los dioses y sus parientes actuales y pasados.

En este marco es que podemos comprender que, ante las preguntas del visitador enviado por La Palata, los indígenas declaraban su lugar de origen, aunque en muchos casos ni siquiera habían nacido allí. Estas relaciones, no necesariamente eran, aunque también podrían ser, actos de resistencia, sino de recreación de la propia cultura en condición colonial. Así, la creciente participación en una economía mercantil, creemos que debería leerse con la misma perspectiva. Entonces, nuestra lectura es que más que venta de fuerza de trabajo en lugares con economía monetizada, estas migraciones se deben leer como una creación de nuevos nichos “*ecológicos*” en el periodo colonial, como en los casos del cerro de Turquí cerca de Potosí, nuevo núcleo quillaca o como veremos de Poopó. Así como también creemos que la capacidad de moverse permitió mantener y adecuar antiguas posesiones verticales dentro de los nuevos términos, como vimos en el caso de Sicaya de los casayas.

Las diferencias, se presentan, entonces, como diferencias de grado. En Poopó o el cerro de Turquí de los quillacas cerca de Potosí, tiene características más ecológicas, esto es, una situación más parecida a la del periodo prehispánico lo mismo que en Sicaya. En cambio el establecimiento de “*colonias multiétnicas*” en una villa como Oruro o Potosí, aunque siguieran la misma racionalidad, para seguir los lineamientos de Jürgen Golte³, se parecen más a una migración en busca de fuentes de trabajo modernas. El proceso será de tal forma que con el transcurso del tiempo, terminará imponiéndose la segunda.

³ Pensamos en su trabajo “*La racionalidad de la organización andina*” donde analiza el aprovechamiento de los ciclos de cultivo y ciclos ganaderos, también la elasticidad de la asignación de mano de obra y el uso de diversos pisos ecológicos.

Ahora bien, la movilidad de la población que se observa, que se dirige sobre todo a los centros económicamente activos, se relaciona mucho con la circulación de bienes. Además se refiere a todos los sectores de la población, y no solamente a los pastores. Nos preguntamos, entonces, ¿cuál es el límite entre la movilidad de los comerciantes y arrieros dueños de recua y la de los pastores?. Creemos que en la sociedad colonial, es muy difícil establecer los límites de una y otra movilidad pero podemos hacer algunas observaciones.

La primera es que hay ciertas circunstancias en que la circulación constante en el espacio se puede establecer que respondía a la forma de vida pastoril. Por ejemplo cuando en los documentos se explica que las ausencias se dieron “... *con motivo de las necesidades que padece mi común por la esterilidad de los tiempos, pérdida de ganados, ruinas de sementeras...*” Es decir que falla el ecosistema y hay que moverse. Los pastores se iban a los valles y otros lugares debido a los malos años, esterilidad de los suelos y muerte del ganado (AJP N° 675 año 1758; AJP N° 352 año 1772 f.5.)⁴.

También cuando explican acerca de los movimientos periódicos a los valles, mejor a “*sus valles*”⁵, a recoger los productos de las tierras más fértiles o a alquilar su fuerza de trabajo o la de sus animales. Pero cuando los encontramos dirigiéndose con los mismos fines a los centros mineros, aquí comienzan a difuminarse los motivos de la movilidad y se parecen mucho a la de cualquier otro grupo humano. La otra observación se refiere, entonces, a que “*su movilidad*” engrana muy bien con la movilidad que promueve una sociedad de mercado.

⁴ “*Suplicatoria. Don Mateo Flores Gobernador y cacique principal del pueblo de Salinas de Garci Mendoza. Año 1758*”. Asimismo unos años más tarde en 1772 también el cacique de Garci Mendoza don Domingo Pérez explican que los indios deben muchos pesos de rezagos de las tasas “... *por la esterilidad de los tiempos, cortas cosechas y calamidades que han padecido... con ocasión de las muchas nevadas y heladas del año pasado y este presente por la epidemia que ha extinguido a sus cortos ganados de la tierra y apartándose muchos se han aniquilado que habiendo mucha mortandad ... a lo que se agrega la mucha esterilidad de los pastos y aguadas ... se ven obligados a extrañarse a distintas provincias y doctrinas sin pagar los reales tributos... a causa de la esterilidad de sus tierras y cuasi constituidos a dejarlas y a quedarse en otras provincias por falta de auxilio por no tener otro que el corto trajín de sal que sacan con bastantes trabajos... A causa de las pocas o ningunas lluvias [no hay agua para dar] de beber a los ganados de la tierra, llegan a sacarla a fuerza de tiro de soga. ...*” (AJP N° 352 fs 248).

⁵ Ver por ejemplo el problema con el transporte de la sal a Potosí que se cortaba en tiempos que los llameros caravaneros debían ir a los valles y dejaban a las salinas sin medio de transporte, en capítulo VII.

1.1 La visita de La Palata y la región orureña

Estando en la plaza de la Ranchería, debajo de una ramada hecha para el efecto en forma de tribunal con mesa y tintero, junto con el señor ... Oficial Real y con asistencia del Protector de Naturales y el Cacique Gobernador, pareciendo presentes uno por uno por de otro todos los gremios de esta villa en los que se hallan ocupados algunos indios forasteros trabajando.... (AGNA 13 17.1.4 f. 14 año 1767 f. 14)⁶.

La visita ordenada por el virrey duque de La Palata en 1683 ha debido comenzar igual que la cita anterior en todos los lugares intentando registrar sobre todo a los indios forasteros que ya no se encontraban en su lugar de origen⁷.

El documento sobre Oruro, registra nombre por nombre a la población tanto de forasteros como yanaconas. Los encontramos, a diferencia de otros registros similares, en una lista continua de toda la ranchería, sin separar por barrios y menos por ayllus. La secuencia que sigue es cronológica, según los días que trabajaban los visitantes y continuaban al día siguiente (AGNA 13 17.1.4)⁸.

Es importante anotar que a mediados del siglo XVII, los forasteros de Oruro estaban ubicados en la parroquia de San Miguel de la Ranchería, y pagaban un tributo de 7 pesos al año (AGN 17.1.4)⁹.

En esta visita se registraron en Oruro 1.275 forasteros y 285 yanaconas (Zulawski 1987:169). Los primeros deben su origen a la población que se movilizaba fuera de sus lugares de origen y se asentaba en distintos lugares atraídos, sobre todo, por nuevas oportunidades e intentando librarse de la mita y a veces también del tributo. los yanaconas, en cambio tenían un origen distinto.

⁶ Padrón de Oruro, 1767.

⁷ En este punto vamos a seguir la investigación realizada por Ann Zulawski (1987) y complementaremos con nuestro propio trabajo en el Archivo de Buenos Aires donde se conservan los documentos de La Palata y otros documentos.

⁸ “La Ranchería de San Felipe de Austria”

⁹ “Padrón de los indios forasteros tributarios de la Villa de San Felipe de Austria de Oruro que pagan 7 pesos al año” año 1650.

1.2 Incas en Oruro colonial

Una pregunta pendiente, es si una élite inca también se estableció en Oruro. Es importante tener esta respuesta porque implica conocer el papel que jugó Oruro para la élite indígena y si en el siglo XVII todavía seguía vigente su papel por lo menos simbólico sino dirigencial.

Por suerte hemos podido encontrar indicios importantes que dan una respuesta afirmativa a este cuestionamiento. En marzo de 1648 se presentó en la villa de Oruro Alonso Huto, indio ladino natural de la ciudad del Cuzco de la parroquia de San Pedro y vendió a Juan García, también indio, oficial sastre y natural de la ciudad del Cuzco de la parroquia de Santo Domingo, un solar que constaba de cuatro ranchos y cuatro casas que estaban junto al matadero (AJO RE año 1648 f. 151). Sabemos que los artesanos cuzqueños, por lo general pertenecían a los restos de una antigua élite.

Pero también en la Visita de la Palata están registrados algunos indígenas que revelan su relación con la élite inca, aunque, como veremos, provenían no del Cuzco sino de Copacabana. Como ocurrió también en buena parte en Potosí. Copacabana era un importante centro donde se concentraron descendientes de las panacas cuzqueñas (Santos 1987, 1989). Por ejemplo en la visita a Oruro se registraron:

Lorenzo Roque, de veinticinco años, natural de San Pedro de Buenavista. Originario del pueblo de Nuestra Señora de Copacabana, en la provincia de Pacajes, el ayllu Cuzco de la parcialidad de Hanansaya y que a tres años que reside en esta villa y que es oficial sastre. Casado con Isabel Sisa, no tiene hijos[de Oruro]

*Francisco Tito Atauchi, de cuarenta y ocho años natural y originario del pueblo de Copacabana, mitma del ayllu Cuzco. **Dice que por ser de linaje noble** está relevado de paga de mita y tasa, que es zapatero. Reside en esta villa de año y medio a esta parte. Viudo, tiene una hija llamada María Sisa de diez y ocho años*

Antonio Yupanqui de edad de sesenta años, natural de esta villa originario del pueblo de Copacabana del ayllu Hanan Cuzco de la parcialidad de hanansaya, oficial pintor, reside en esta villa desde que nació y que tan solamente ha pagado su tasa a sus curacas y no la mita. Casado con María Flora, tiene por hijo a Martín de nueve años (AGNA 13 17.1.4).

Entonces, al igual que en Potosí, aunque en menor medida, encontramos unos cuantos pobladores a los que se reconoce su origen incaico y entre ellos alguno incluso, su linaje noble. Los yanaconas de Oruro, no eran todos de origen inca, ni mucho menos. Para entonces, muchos ya habían nacido en la misma villa (Zulawski 1987: 180), muchos de ellos tenían apellidos españoles, tal como comprobamos también en Potosí (Medinaceli 2006). Además podemos observar que los hijos utilizan los apellidos de los padres en un sistema hispano de transmisión de los apellidos que no era corriente en el área rural¹⁰.

1.3. Los yanaconas

Los yanaconas, tienen su origen en una institución prehispánica que implicaba el servicio de por vida a una autoridad o miembro de la élite indígena. A veces implicaba, también, ser especialistas en algunos trabajos. En tiempos coloniales, los primeros yanaconas en Potosí conservaron ambas características: mano de obra especializada al servicio de algún español. Los llamados yanaconas urbanos, que es el caso que nos ocupa, tenían ciertas especializaciones artesanales: zapateros, sederos, sombrereros, panaderos, etc.. En las minas, y particularmente en la ciudad minera de Potosí tuvieron sobre todo la tarea de fundir metales por medio de la huayra (Escobari 2001). Su forma más completa se puede ver en los primeros años de la explotación del Cerro de Potosí. A diferencia de los indios de encomienda, no estaban compelidos al trabajo de la misma manera (Bakewell 1989:59).

El cronista Matienzo, los describe de la siguiente manera en la década de 1560:

*... hay en este Reino del Pirú otra manera de indios que se llaman **yanaconas**: estos son indios que ellos, o sus padres, salieron del repartimiento o provincia donde eran naturales, y han vivido con españoles sirviéndoles en sus casas, o en chacaras y heredades o en minas ...*

*la tercera manera de **yanaconas** son de los que están en las minas de Potosí y Porco que luego que se descubrió Potosí, solían encomendar y daban cada semana un tanto a sus amos. Esto ya se quitó por la ley y Provisión arriba referida ¹¹ ... lo*

¹⁰ Por ejemplo los hijos de Pedro Coro, se llaman Manuel Coro e Ignacia Coro. Ver Medinaceli ¿Nombres o apellidos? *El sistema nominativo indígena. Sacaca en el siglo XVII*. IFEA-IEB. La Paz 2004.

¹¹ Cédula de 11 de marzo de 1550 En Colección de Documentos Indianos Inéditos para la Historia de América y Oceanía, ZVIII. : 471. Nota de Lohman Villena de la edición de la obra de Matienzo.

que ahora hacen es labrar en las minas de sus amos y guayrar y sacar plata para sí, toda la que sale de la tierra que está en la caxa junto al metal que llaman llampos (Matienzo 1967 [1567]:25,28).

Los yanaconas urbanos tenían una categoría mayor que los indios del común, (mitayos y mingas), como vimos en el capítulo correspondiente a Potosí¹². Algunos de ellos estuvieron tan bien formados que hicieron las veces de “*escribanos yanaconas ladinos*” para los trámites y probanzas en Potosí (Capoche 1959[1585]:151).

Uno de los motivos de su mejor situación se debe a que fueron mano de obra calificada que conocía la tecnología indígena para explotar y fundir el mineral mediante los hornos a leña o huayras (que en quechua significa “*viento*”), que necesitaban del viento para alcanzar las temperaturas deseadas. La procedencia de estos yanaconas huayradores era en su mayor parte el Cuzco, lugar donde estaban los grupos de artesanos especializados, según establece Laura Escobari a partir de un padrón de yanaconas de Potosí del siglo 1575 (Escobari 2001: 225). Se mantienen, sin embargo, en lugar parecido al que tenían en tiempos prehispánicos: en una situación intermedia entre la élite española o indígena, pero por encima de los indios del común. La presencia de esta elite indígena en Potosí es relativamente conocida , pero sobre Oruro se sabe muy poco (ver Zulawski).

1.4. Situación de los forasteros y yanaconas

La importante cantidad de oficios tanto de forasteros como de yanaconas se observa en el siguiente cuadro de Zulawski que reproducimos:

¹² Ver capítulo V

Cuadro N° 15

**OCUPACIONES DE FORASTEROS Y YANACONAS.
ORURO, 1683**

Minería y ocupaciones afines.	F	% F	Y	% Y	Total	%
Barretero	6	0.47	0	0	6	0.38
Trabajador de minas	44	3.45	1	0.35	45	2.88
Acarreador de metal	39	3.06	0	0	39	2.50
Trabajador de Ingenios	33	2.59	2	0.70	35	2.24
Fogonero (refinería)	9	0.71	3	1.05	12	0.77
Ayudante de minero	2	0.16	0	0	2	0.13
	133	10.44	6	2.10	139	8.90

Transporte y comercialización	F	% F	Y	% Y	Total	%
Viajero	151	11.84	65	22.81	216	13.85
Arriero	8	0.63	4	1.40	12	0.77
	159	12.47	69	24.21	228	14.62

Ocupaciones artesanales	F	% F	Y	% Y	Total	%
Platero	15	1.18	3	1.05	18	1.15
Fabricante de velas	10	0.78	1	0.35	11	0.71
Zapatero	22	1.73	16	5.61	38	2.44
Carnicero	19	1.49	0	0	19	1.22
Albañil	13	1.02	2	0.70	15	0.96
Sastre	28	2.20	20	7.02	48	3.08
Panadero	22	1.73	10	3.51	32	2.05
Tapicero	8	0.63	7	2.46	15	0.96
Barbero	2	0.16	3	1.05	5	0.32
Fabricante de guitarras	7	0.55	2	0.70	9	0.58
Pintor	3	0.24	8	2.81	11	0.71
Carpintero	14	1.10	3	1.05	17	1.09
Herrero	4	0.31	1	0.35	5	0.32
Tejedor	5	0.39	0	0	5	0.32
Maestro pastelero	5	0.39	0	0	5	0.32
Sombrero	2	0.16	6	2.11	8	0.51
Alfarero	1	0.08	0	0	1	0.06
Fabricante de adobe	1	0.08	0	0	1	0.06
Cocinero	0	0	1	0.35	1	0.06

Sillero	0	0	2	0.70	2	0.13
Tintorero	0	0	1	0.35	1	0.06
	181	14.22	86	30.17	267	17.11
Cargos administrativos y religiosos	F	% F	Y	% Y	Total	%
Recolector de tributos	5	0.39	2	0.70	7	0.45
Gobernador	3	0.29	1	0.35	4	0.26
Cantor	6	0.47	4	1.40	10	0.64
Sacristán	10	0.78	1	0.35	11	0.71
Organista	1	0.08	0	0	1	0.06
	25	1.96	8	2.80	33	2.12

Otras ocupaciones	F	% F	Y	% Y	Total	%
Agricultor	4	0.31	0	0	4	0.26
Pastor	3	0.24	11	3.86	14	0.90
Pescador	1	0.08	0	0	1	0.06
Trabajador textil	1	0.08	0	0	1	0.06
	9	0.71	11	3.86	20	1.28

No declarado	768	60.24	105	36.84	873	55.96
TOTAL	1275	100	285	100	1560	100

Cuadro tomado de Zulawski (1987: 167-168).

De la observación del anterior cuadro resulta que en ambos casos el porcentaje más alto es la ocupación no declarada. Pero fuera de esto, los forasteros se ocupan en proporción más alta de los trabajos relacionados con la minería que los yanaconas, mientras estos últimos tienen oficios artesanales en mayor grado que los forasteros, manteniendo todavía la tendencia que habíamos observado para Potosí.

Sin embargo el elevado número de yanaconas en labores artesanales, es una muestra que las ciudades-mina, como Oruro y Potosí eran centros de movilidad social. Los forasteros se parecen cada vez más a los yanaconas, es decir una forma de subir en su status social. El tesorero de Oruro en 1637 se quejaba que era una estrategia volverse ladino y aprender oficios para evadir tributo y obligaciones. Pero hacían los trabajos con ayudantes indígenas (Zulawski 1987:167)

Calculando los porcentajes tanto de forasteros como de yanaconas sobre el total de población dedicado al oficio tenemos el siguiente cuadro que si tomamos a los yanaconas solamente, un mayor porcentaje de ellos al igual que los forasteros no declaró su ocupación. Pero luego los rubros de trabajo más importantes fueron los trabajos artesanales y luego el transporte. A su vez la gran mayoría de los forasteros no declaro su ocupación y de los que declararon se dedicaban por igual a la minería, transporte y artesanía.

Cuadro N° 16

Porcentaje de forasteros y yanaconas según los grupos de ocupaciones* en 1683

Ocupaciones	% Forasteros	% Yanaconas	Total %	%sobre Yanaconas	&sobre forasteros
Minería y ocupaciones afines.	95.7	4.3	100	2%	10.4
Transporte y comercialización	69.7	30.7	100	24%	12.5
Ocupaciones artesanales	67.8	32.2	100	30.2%	14.2
Cargos administrativos y religiosos	75.7	24.2	100	2.8%	2
Otras ocupaciones	45	55	100	3.8%	1
No declarado	87.9	32.6	100	36.8% / 100%	61.2

*Utilizamos los mismos grupos de ocupación de Zulawski porque ha sido la base para nuestro cálculo.

En 1683 en Oruro el 54% de la población era inmigrante lo que muestra el gran dinamismo de este centro. Pero una diferencia con Potosí es que hubo una relación más estrecha de la villa con la sociedad indígena de su entorno agropastoril. La población en muchos casos podía tener en Oruro una segunda residencia y regresar incluso en el día a sus lugares de origen en una relación complementaria entre la economía comunal y el trabajo en las minas (Zulawski 1987:190,189).

Un análisis más detallado de las ocupaciones muestra que algunas se podrían relacionar con la actividad de pastores, por ejemplo “*acarreador de metal*” que eran 39 pero que representaban apenas el 2.5 del total de forasteros y yanaconas. También podemos tomar en cuenta a los “*viajeros*” (216) y “*arrieros*” (12) que representan el 13.8 y 0.77%

respectivamente. Quizás también los tejedores (5) entrarían en el grupo de los “*trabajadores pastoriles*” pero apenas eran el 0.32%. Pensemos que se trataba de un trabajo femenino, que en este caso quizás incluso eran urus, los que lo hacían. Pero los “*pastores*” propiamente eran 14, la mayoría de ellos yanaconas. El trabajo de pastor más que especialización, lo que muestra es la confianza de parte del dueño en responsabilizar a otro de un bienpreciado.

Pero lo más notable son los 873 indígenas entre forasteros y yanaconas que no declararon su oficio y representan un 55.96%. Este grupo numeroso, creemos que nos está hablando acerca de una población que se establecía lejos de su lugar de origen y se brindaba a los trabajos que se ofrecieran. Habría que relacionar esta hipótesis con el tiempo que los forasteros y yanaconas vivían en Oruro para saber si era una población flotante o vivía permanentemente en la villa.

La información del censo, permite saber que la mayoría de la población vivía en Oruro hacía cinco años o más (Ibíd.:174). Zulawski sostiene que se trata de una población indígena estable en Oruro, hombres nacidos en Oruro, cuyos padres también lo hicieron (Ibíd.:188). Tenemos la convicción, sin embargo, que compartiendo con esta mano de obra bastante estable había una población flotante, particularmente de los pueblos aledaños, que probablemente regresaron a sus lugares de origen para ser registrados, esta es una práctica que se ha constatado incluso en el censo nacional del 2001 realizado en Bolivia. Tal como dijo Godoy en su informe de 1607, los indígenas podían trabajar en Oruro y en el día regresar a sus lugares de origen (Godoy en Pauwels 1999 f. 12). También Zulawski registra quejas de las autoridades de Carangas sobre los indios que iban y volvían de Oruro, tendiendo doble residencia (Ibíd.:179). El conjunto de este proceso, nos está hablando de una sociedad pastoril articulada a la economía minera, ¿pero nos habla de una asimilación a las nuevas pautas culturales?. Nos muestra, creemos, un juego con ellas, un juego delicado de mediación entre ambas culturas.

El proceso migratorio, sin embargo muestra que, a lo largo del siglo XVII, hubo un proceso de asentamiento paulatino en el centro minero, desvinculándose de sus lugares de origen.

Esto seguramente era más evidente entre los forasteros que provenían de lugares más lejanos como Carangas, Porco, Pacajes, Chucuito, Canas y Canchis, y otros sitios altiplánicos que representan el 97% de los forasteros establecidos en Oruro. Los que venían de lugares los valles como Cochabamba, Yamparáes, Larecaja o Arica era solamente un poco más del 2% (Zulawski 1987:173). Esta migración, sin embargo, no era reciente ya que la mayoría ya había nacido en Oruro (ibid.176).

Un detalle recurrente es que en varios casos las autoridades de la población recientemente asentada, es decir los caciques de los forasteros, solían ser personas llegadas de muy lejos, en el caso de Oruro, en la visita de La Palata el “*alcalde mayor de todos los naturales de esta villa, natural del pueblo de Guarina de la provincia de Omasuuyu*”, era Manuel Condori de 80 años. Lo mismo encontramos en el caso de Pedro Salazar del Ayllu Chambi de Caranagas que se convirtió en cacique de los forasteros de la parroquia de Santa Bárbara en La Paz, Asimismo Alonso Limachi, , natural de Matapire de Caranras era cacique de los yanaconas de la villa de Oruro (AGNA13-8-4-3).

El origen de los forasteros muestra que los de la provincia de Paria eran 241, y si bien representaban el porcentaje más elevado (18.9%) seguido por los de Carangas (15.9%) y luego Pacajes (12.2%) (Zulawski 1987: 177), a nuestro entender se trata de porcentajes bajos y creemos que la mayoría de la población se articuló, como dijimos, únicamente eventualmente y no solamente con Oruro, sino los ingenios y minas aledañas además de otras lugares como Potosí, Cochabamba, Lípez y otros. En una lógica de movilidad que no apostaba el 100% a una sola posibilidad. Esto se puede constatar con la documentación de las provincias donde encontramos a forasteros de Toledo y Challacollo, Carangas y Quillacas en los lugares más diversos y los encontramos viajando desde allí como comerciantes a otros lugares, como vimos en los datos de los registros de escrituras del archivo de Oruro.

Zulawski considera que es posible que una buena parte de esta población estaba ocupada en el trabajo minero y que como era un trabajo fortuito, ligado a los ciclos de más o menos producción, no declaraban su oficio. Nos parece, sin embargo, que no existen los elementos

suficientes para apoyar esta suposición sino parcialmente. Bien pudieron insertarse en cualquier otra oferta urbana de trabajo, como por ejemplo el transporte.

Los “*viajeros*” censados declaraban transportar maíz, harina de maíz, de trigo, coca y vino (Zulawski 1987:170), lo cual confirma la articulación vertical de Oruro con los valles inmediatos y los más lejanos también. Y los que declaraban que trabajaban en comercio y transporte, eran más bien yanaconas (24%) que forasteros (12%) (Ibíd.:171).

En cuanto los lugares de residencia y de nacimiento. La más importante constatación se refiere, a nuestro entender, que el 40.4% de los forasteros ya habían nacido en Oruro y si se considera el “*gran Oruro*” del que habla Zulawski, el 52.6% de los forasteros registrados en el censo habían nacido en el centro minero o cerca de él. Los de Carangas son apenas 69, que representan el 5.41% del total de forasteros, más aún si tomamos en cuenta las grandes dimensiones de la provincia Carangas. Parecería que los indios de Carangas optaron sobre todo por Potosí, pero además están en todos los otros pequeños padrones de minas, ingenios, estancias y valles, como constataremos más adelante. De cualquier manera, fuera de los nacidos en Oruro, son la provincia que más forasteros tenía en Oruro.

Fuera de estos lugares cercanos hubo gente llegada desde el norte como Canas y Canches, Azángaro, Paucarcolla y otras provincias. También de la región del lago Titicaca, como ser de Chucuito, Omasuyus y Pacajes. En menor proporción hubo gente de Cochabamba, Yamparáes o Larecaja (Zulawski 1987: 173).

Pero además es importante resaltar el hecho de que se trata de una población muy joven, ya que más del 48% de los hombres tenía menos de 20 años y había más hombres que mujeres. Estas cifras estarían reflejando una tendencia de los hombres solteros a emigrar (Zulawski 1987:188). Pero mientras Zulawski cree que se trata de una migración a los centros urbanos, nosotros creemos que se trata de una característica de los centros mineros.

El trabajo de Glave sobre el trabajo doméstico en la ciudad de La Paz, que no es una ciudad-mina, sobre la base del “*padrón de los indios que están en servicio de los vecinos de*

esta ciudad” de 1684 apoya nuestra hipótesis. Allí se registraron 213 vecinos, algunos declararon tener un solo indio o india a su servicio. Algunos tenían una pareja y otros con hijos incluidos, hubo también mujeres solas, pequeños huérfanos o indias viejas. Una cuarta parte de los empadronados tenía un solo indígena como servicio doméstico, 51 casas dos sirvientes, 33 tenían 3, 25 tenían entre 6 y 10 y cinco entre 11 y 15. Pero no en todos los casos se trataba de casas de particulares, por lo menos en un caso, se empadronaron bajo esta categoría a la servidumbre del convento de la Merced que tenía una ranchería denominada “*Madre de Dios*” ubicada dentro del casco urbano tenía 19 mujeres adultas que representaban el 80% de los empadronados.

En las casas de los vecinos, una casa particular, del general Andrés de Castro, registró 23 personas, algunas de ellas en la misma casa y otras en la ranchería. De las 23 personas, 20 eran mujeres solas adultas, excepto una joven de 16 años. De las 212 casas de vecinos que declararon su servicio, fueron 85 mujeres que se presentaron ante el Corregidor.

En resumen, hay un evidente dominio femenino en la servidumbre doméstica registrada en la ciudad de La Paz (Glave 1989:315-321). Sin embargo, nos preguntamos si en los registros orureños del mismo año hubo una preocupación anotar por el servicio doméstico y parecería que no.

2. LA MOVILIDAD VISTA DESDE LAS PROVINCIAS

Ahora bien, la visita de La Palata también se la realizó en las provincias expulsoras de población. Tenemos algunos ejemplos importantes que ilustran muy bien la otra cara de este proceso. Daremos un panorama de lo que ocurría con los indígenas de Carangas, Toledo y Challacollo. Además de las estancias de Guancané y Pazña así como del asiento de Poopó, todas ellas poblaciones cercanas a la villa de Oruro.

2.1 Carangas

Como vimos en el capítulo IV, la provincia de Carangas se encontraba hacia el oeste de la de Paria, colindante con la Cordillera Occidental y orientada hacia los valles costeros. Se trata de un enorme y árido territorio aunque con ciertas zonas de mayor capacidad para la agricultura. Urus y pastores conformaban el grueso de su población en una interesante convivencia. Históricamente esta provincia se caracteriza porque no hubo haciendas de particulares en su territorio, aunque sí algunos importantes asentos mineros. Por esto se fundaron las Cajas Reales en el asiento de Curaguara de Carangas o Espíritu Santo de Caranga en el año de 1652, institución que perduro hasta por lo menos 1735. El principal objetivo del virrey conde de Salvatierra, para la creación de esta Caja Real fue el de evitar el contrabando del mineral en barras de plata o piñas que salía por el puerto de Arica. Hasta 1652, fecha de la fundación de la Caja Real, los mineros de Carangas tenían que recorrer 24 leguas hasta Oruro para quintar (pagar impuestos) y sacar azogue. Con la fundación de la Caja Real se aseguraba un mayor control sobre la producción de plata, control que siempre fue muy relativo. (Gavira 2005: 36- 44)

Por su territorio, internamente muy articulado por cientos de caminos vecinales, pasaba la ruta con las remesas de plata hacia Arica pero también el contrabando de plata hacia la costa. Y por allí circulaban las recuas con el azogue para las minas. Asimismo hubo un tráfico muy activo de bienes y animales¹³. Una ruta enormemente transitada, pero al mismo tiempo, sumamente apegada a una cultura uru-pastoril, particularmente en lo que se refiere al manejo territorial, como vimos.

Encontramos, sobre todo, entre los carangas, una actitud estética de larga data que conmueve. Las chullpas pintadas de la región del Río Lauca, probablemente sean las más elaboradas y bellas de toda el área andina. Del mismo modo la iglesia de Curahuara de Carangas, construida en 1606 y pintada completamente en el siglo XVIII, es llamada por

¹³ Por ejemplo en 1668, en el asiento del Espíritu Santo de Carangas se hace el acuerdo para traer seiscientas mulas “*del reino de Chile*”. (AJP N° 14, año 1668).

sus habitantes la “*Capilla Sixtina Andina*” por la profusión de pinturas murales en techos y paredes de toda la pequeña capilla. Del mismo modo, el ejemplo del barroco mestizo en Potosí, la expresión más elaborada y acabada es la portada de la Iglesia de San Lorenzo precisamente de la parroquia de los carangas.

Creemos que en parte esta actitud cultural se debe al contacto permanente con otras expresiones culturales que enriquecieron su visión del mundo. Es decir su movilidad y la circulación por su territorio fue aprovechada a favor de un enriquecimiento cultural interesante.

2.1.1. Los ausentes de Carangas

Acerca de los ausentes de Carangas se pueden ver diferencias en el padrón de La Palata, según algunos de sus pueblos o como llaman los documentos de la época “*Repartimientos*”: Turco, Chuquicota, Sabaya, Huacacalla y Tambo de Cosapa¹⁴. Wachtel encuentra diferencias en las relaciones que se establecieron entre los ausentes y su comunidad de origen según los repartimientos. Por ejemplo Chuquicota y Huachacalla con un 36% y un 30% respectivamente seguían cumpliendo con el tributo, mientras que Sabaya y Turco, solamente un 14% y un 12% lo hacían. (Wachtel 2001:425).

Otros datos muestran que un 35% de los ausentes de Huachacalla tenían un destino conocido, mientras que de los urus de Chipaya solamente se conocía su lugar de destino en un 20%. Los forasteros de Sabaya solamente trabajaban en explotaciones mineras, en cambio los de Huachacalla ninguno de ellos lo hacía (Ibíd.:426).

También se puede ver que las minas de Carangas, en Sabaya y Chuquicota, eran polos de atracción de población forastera, que provenía de una veintena de lugares del virreinato, de zonas cercanas, los más numerosos (por ejemplo del propio Carangas eran 51 y de la contigua Paria, 38) y de las zonas más alejadas iban disminuyendo. Lo que se observa es que en su gran mayoría provenían de lugares altiplánicos (Ibíd.: 430).

¹⁴ Este documento ha sido analizado por Wachtel (2001: 414-434).

Veremos en detalle el padrón de los “ausentes” del pueblo de Curahuara de Carangas realizado en 1686 (AGNA 13-8-4-3)¹⁵. La información brindada por el documento está organizada según sus ayllus. Allí se registraron los nombres de los indígenas ausentes, su edad, estado civil, lugar actual de residencia, el tiempo que residían allí y, algo importante, si pagaban tasa y cumplían con la mita. A partir de este registro hemos elaborado un cuadro que sintetiza esta información. Debemos aclarar que no se trata de una cifra estadísticamente contundente, sino ejemplos de las maneras en que la población de las provincias administraba la movilidad.

Cuadro N° 17

Ausentes de Curahuara de Carangas año 1686										
Ayllu Hondo										
Apellido	Nombre	Edad	E. civil	Nacio en:	Reside/Asiste en:	Huido	años ausente	Pago Mita	Pago Tasa	Observa-ciones
Apaza	Francisco	40	c		Potosí					
Mamani	Pedro	45	c		Potosí		30			
Nina	Bartolomé	40	c		Potosí					
Mamani	Pedro	20		Villa de Potosí	Potosí					
Mamani	Pablo	30		Villa de Potosí	Potosí					
Cachi	Pedro	44		Villa de Potosí	Potosí					
Quispe	Diego	40	c	Villa de Potosí	Potosí			Si		
Nina	Pascual	28	s	Villa de Potosí	Potosí					
Parbejo	Miguel				Potosí			Si		
Condori	Pablo	32	c		Hurmiri			Si		
Quiroga	Andrés	40	c	Cochabamba/Punata	Cochabamba/Punata			No	Si	
Condori	Juan	45	c		Sipe Sipe	Si	20	No	Si	
Camaque	Alonso	80			Cochabamba/Molinos de Viñota	Si	40	No	Si	
Marca	Lorenzo				Cochabamba/Molinos de Viñota	Si	40	No	Si	
Mamani	Diego			Cochabamba	Cochabamba					

¹⁵ “Cuaderno y Padrón de los indios y ausentes de este pueblo de Curaguara con declaración de los que contribuyen con los Reales tributos y mita de Potosí”

Capítulo X: Relaciones interétnicas en el espacio Orureño

Guanca	Pedro	50	Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio	Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio					
Carvayo	Alonso		Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio	Charcas/Arampampa, Doctrina de Acacio					
Marca	Pablo	30		Cochabamba/Tapacarí	Si	10	No	Si	
Coche	Pedro		Tapacarí	Tapacarí					
Chiara	Andrés	25	Cochabamba/Valle de Calchoni	Cochabamba/Valle de Calchoni	No		No	Si	
Mita	Domingo	25	Caracollo/Malla, Pueblo de Yaco	Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	No		No	Si	
¿?	¿?		Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	Caracollo/Malla, pueblo de Yaco	No		No	Si	
¿?	¿?			Paria/Estancia Caravi. Pueblo de Poopó	Si		No	Si	
¿?	¿?		Paspaya/Challamarca						
¿?	¿?		Paspaya/Challamarca						
Ayllu Chua									
Ninanina	Juan	35		(Potosí)	No	15	SI	Si	
Pumani	Agustín	26	Villa de Potosí	(Potosí)	No				
Alavi	Lorenzo	40	Cochabamba/El Paso	Cochabamba/El Paso	No		No	Si	
Vasques	Marcos	35	Cochabamba/El Paso	Cochabamba/El Paso	No				
Pablo	Francisco	50	Villa de Oruro	Villa de Oruro	No		SI	SI	
Marca	Ignacio	60	Villa de Oruro	Villa de Oruro	No		Si	Si	
Condori	Ignacio	60		Caracollo/Colpapucho, Pueblo de Sica Sica	Si	10	Si	Si	
Ayllu Chambi									
Guanca	Antonio	40		Omasuyos/Achacachi	Si	20	No	Si	
Quispe	Juan	60		Omasuyos/Guarina	Si		No	Si	
Catari	Alejo	40		Omasuyos/Pucarani	Si	20	No	Si	
Salazar	Pedro	40		Ciudad de La Paz/Parroquia de Santa Bárbara	Si				Cacique de la parroquia de Santa Bárbara de La Paz
Ayllu Matapire									
Limache	Andrés	35		Caracollo/Estancia de Quilatas, término del pueblo de Sica Sica	Si	20	Si	Si	
Yacha	Diego	40		Estancia de Quilcata, Término de Sica Sica	No		Si	Si	

Capítulo X: Relaciones interétnicas en el espacio Orureño

Aruviri	Pedro	50			Paria/Estancia de Vanapasto	Si	20 años	SI	Si	
Mita	Andrés				Paria/Estancia de Vanapasto	Si	20 años	SI	Si	
Condori	Benito	25			Sica Sica/Umano			Si	Si	
Quenaya	Andrés	50			Caracollo/Estancia Quiquilayo, Termino del pueblo de Yaco	Si	20 años	No	Si	
Puchuri	Sebastian	45		Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica	Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica	No		No	Si	
Mamani	Martín			¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	No				Hijo de Sebastian Puchuri
Condori	Andrés			¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	¿Caracollo/Umahollo, Término del pueblo de Sica Sica?	No				Hijo de Sebastian Puchuri
Mamani	Juan	40		Cochabamba/Estancia de Guaylla, Término del pueblo de Tapacarí	Cochabamba/Estancia de Guaylla, Término del pueblo de Tapacarí	No				
Potosí	Pedro	45			Sica Sica/ Estancia de Hoxtaga	Si	20 años	No	Si	
Tangara	Alonso	40		Chayanta/Pastos de Tanga Tanga, Término del pueblo de Sacaca	Chayanta/Pastos de Tanga Tanga, Término del pueblo de Sacaca	No		No	Si	
Cáceres	Andrés	40		Frontera de Santa Cruz de la Sierra	Frontera de Santa Cruz de la Sierra	No		No	Si	
Llaxsaguanca	Pedro	35			Villa de Potosí	No	8 años	Si	Si	
Quispe	Diego	40			Villa de Potosí	No	8 años	Si	Si	
Nina	Pascual	20s		Villa de Potosí	Villa de Potosí	No				
Parbajo	Miguel	40			Villa de Potosí	No	5 años	Si	Si	
Casilla	Pablo	35			Villa de Potosí	No	10 años	Si	Si	
Chocata	Hernando	45			Villa de Potosí	No		Si	Si	
Vasques	Bartolomé	32			Villa de Potosí	No		Si	Si	
Quintero	Pedro	30		Villa de Potosí	Villa de Potosí	No		Si	Si	
Campos	Pedro	25			Villa de Potosí	No	5 años	Si	Si	
Limache	Alonso	40			Villa de Oruro					Cacique de los yanaconas de la villa de Oruro, No cobra tasa.

Reparemos que en Curahuara se anotaron los ausentes de cuatro ayllus: **Hondo, Chua, Chambi** y **Matapire**. Suponemos que la cantidad de ausentes era proporcional a la población de cada ayllu. En este sentido tenemos dos ayllus grandes y los otros dos pequeños. Hondo tenía 25 ausentes y Matapire 22. Los otros dos ayllus eran pequeños, Chua con 7 y Chambi con 4 únicamente haciendo un total de 58 ausentes. A partir de esto hacemos algunas observaciones:

Del total de ausentes el 33.9% asistía a la **mita**, el 30.5 no asistía y el 35.6% no tiene datos.

Del total de ausentes, el 59.3% pagaban **tasa** y del resto no hay información (40.6%). Ninguno dice abiertamente que no pagaba tasa.

Del total de ausentes los que **cumplían con ambas obligaciones** representan el 28.8%. Pero si desagregamos los datos según ayllus tenemos que: en Chua el 57.1% y en Matapire el 56.5% cumplía con ambas obligaciones, en cambio en Chambi y en Hondo ninguno lo hacía. Entonces, un ayllu grande y uno chico, tenía mas de la mitad de la población de ausentes cumpliendo con mita y tasa y un ayllu grande y otro chico ninguno cumplía con ambas obligaciones. Pensamos que no se trata de una coincidencia sino de una estrategia de movilizar gente y cumplir con la Corona. Creemos que se trata de una especie de equilibrio interno y de un relativo control de la movilidad poblacional.

Al parecer cada ayllu tenía formas distintas de movilidad según las posibilidades dadas por su situación geográfica y ecológica o también de una estrategia propia por experiencia acumulada. De este modo encontramos tendencias diferenciadas según los ayllus. Por ejemplo los lugares elegidos suelen repetirse en cada ayllu y no necesariamente en el otro. Por ejemplo, del ayllu Hondo van a Paspaya unos cuantos y otros a los molinos de Sipesipe. En cambio los del ayllu Chambi tienden a ir hacia el norte, es decir a la provincia de Omasuyus al Este del lago Titicaca y a la ciudad de La Paz. La mayoría, pero no todos, tienen gente que se ha quedado en Potosí luego de la mita. Proporcionalmente los lugares de mayor atracción son primero Potosí y luego los valles de Cochabamba y también Sicasica.

Es notable que, por ejemplo, los dos ayllus grandes tengan nueve “*ausentes*” en Potosí cada uno y muy pocos en Oruro (en la Villa y en Paria). Pero mientras el ayllu Hondo tiene gente en Cochabamba, el ayllu Matapire tiene en Sicasica. También encontramos que solamente los de Matapire tienen gente en estancias (un 36%) y solamente los de Hondo tienen dos personas en Molinos. Los ayllus pequeños, Chua y Chambí tienen también estrategias particulares. Los de Chambí, según parece por los datos, enviaron toda la gente hacia el lago Titicaca y La Paz, en cambio el ayllu Chua los distribuyó entre Potosí, Cochabamba y Oruro.

Encontramos también que debe haber una distinción fina entre “*huir*” y “*quedarse*”, que no podemos aquí establecer. Por su parte los que nacieron lejos representan un 45.7%, un porcentaje bastante elevado.

2.1.2. La estrategia móvil de los carangas

Haciendo un seguimiento aleatorio de los Carangas, los encontramos en los lugares más diversos, por ejemplo un documento de 1683, el registro de los forasteros de Carangas da cuenta que se encontraban en **Lípez**. El documento nos hace saber que se ocupaban de bajar sal y yareta para los hornos de los ingenios y la mayoría pagaba la tasa a su gobernador. Tenían allí pastos para su ganado (AGN 13 18.6.5 año 1683)¹⁶. También se encontraba uno en el **norte de Potosí** en Tangatanga. Llama la atención la presencia de una persona en los pastos de Tangatanga, lugar alejado de Curahuara y con una ecología similar; llama la atención porque el motivo podría ser que se trata de un sitio ritual como ha mostrado Gisbert (1987)¹⁷. Aunque los datos de Godoy nos dicen que de allí se llevaba carbón.

¹⁶ Forasteros de carangas, año 1683

¹⁷ La localidad de Tangatanga se encontraba situada entre Macha y Condo Condo, en el norte de Potosí. Poco se sabe de los dioses de los antiguos Saccas, pues sólo contamos con la información de Acosta que dice, hablando de las supersticiones: “*paso por alto la imagen de la Trinidad venerada con culto antiguo en Tantatanga entre los Sacacas*”. Esta imagen también se veneraba en Chuquisaca en tierras de Yamparas, pues el mismo autor en su “*Historia natural y moral de las Indias*” dice: “*acuérdome que, estando en Chuquisaca, me mostró un sacerdote honrado una información que ya la tuvo hartó tiempo en mi poder, en que había averiguado de cierta guaca o adoratorio donde los indios profesaban adorar a Tangatanga, que era ídolo que dicen uno ran tres y tres en uno*”... Calancha también habla del ídolo que era bulto con tres cabezas. Gisbert y sus colegas concluyen, comparando con un dios trino también en el Cuzco, que se trata de una divinidad pan- andina relacionada con el rayo que se adoraba en Chuquisaca y entre los de Sacaca. (Gisbert et al 1987:193-194).

Por otra parte evidenciamos que en dos ocasiones personas de Carangas se convirtieron en caciques de yanaconas; de La Paz y Oruro. Finalmente, como veremos en Poopó, prácticamente toda la parcialidad de Urinsaya de Poopó en 1683 estaba compuesta por ayllus de Carangas. Más tarde un padrón del pueblo Poopó los registra en la orilla oriental del lago del mismo nombre donde hay un ayllu Carangas en pleno siglo XIX (ANB Padrón General de la Provincia de Paria. Cantón Poopó año 1842).

En cuanto a las tierras de valle, recordemos que en tiempos del gobierno inca habían recibido algunos suyos en el valle de Cochabamba, Huayna Capac les había repartido suyos ubicados en las chacaras de Illaurco, Colchacollo, Anocaraire (tierras dadas para los caciques), y Viloma (Wachtel 1981:49-52). Durante una buena parte del periodo colonial hicieron esfuerzos por mantener su acceso a estas tierras, y a otras que no figuran en la parte del valle estudiada por Wachtel. Estos esfuerzos implicaban distintas estrategias, como movilizar gente para tener una presencia continua en el lugar, cultivar y controlar estas tierras¹⁸.

Se sabe que en el valle de Cochabamba compraron tierras de algunos particulares mediante provisiones reales y otra serie de maniobras legales. En algunos casos se trataba de la búsqueda de no perder posesiones de tiempos incaicos, pero en otras parecería que

¹⁸ En 1575 el cacique Juan Paca presentó una relación ante el virrey Toledo a través del visitador de Carangas, Francisco de Saavedra, acerca de las tierras que tenían en el valle de Cochabamba que complementaban sus tierras de la puna que era una provincia “*tan estéril de comida*” que si el virrey no ordenaba se les reconociera sus tierras de Cochabamba, tendrían pleitos con los indios del valle. Por lo tanto se les confirma las tierras de **Colcapirhua**. (AMC ECC Vol. 17 f. 405, año 1575). **Provision real por Francisco de Toledo. Para la posesion de las tierras de Colcapirhua a peticion del cacique de Colquemarca.** En 1578 Juan Paca cacique principal del pueblo de Corquemarca (Carangas) junto con otros caciques de Quillacas, que por entonces se encontraban en el pueblo de Tiquipaya y encomendados a Francisco de Orellana, apelan para que se mida los cuatro suyos de las tierras de **Illaurco** según como el Inca lo hacía. Reclaman que las nuevas formas de medir la tierra que no toma en cuenta suyos y urcos, crea injusticias (AMC ECC Vol 17 f. 451-461) **Petición de apelación de Juan Paca del pueblo de Colquemarca y otros... Piden se midan los 4 suyos de tierras de Illaurco según como el Inga lo hacía.** En 1640 los indios de Quillacas y Carangas piden testimonio de los títulos de propiedad dados por Fray Luis López, de 1593 “*mando a los indios de Carangas mitimaes que al presente están reducidos en el pueblo de San Miguel de Tiquipaya me diesen memorial de las tierras que al presente tenían... pusieron ocho suyos llamados Chulla y Ayataque que están en el dicho valle.... y no me pareció tenían necesidad para sus labores y crianzas las adjudiqué al Rey Nuestro Señor... y estando en este estado por parte de los indios Quillacas y Carangas que residen en el asiento de Chulla don Juan Guarache y don Fernando Laime en su nombre, como sus caciques... me pidieron les diese un pedazo de tierras para ellos y las comunidades de sus indios en que pudiesen cultivar...*” (ANB EC 143 f.3, 3v). **Testimonio de los títulos de propiedad de Quillacas y Carangas del valle de Cochabamba dados por Luis López, arzobispo de Quito.**

aprovecharon las nuevas circunstancias para avanzar sobre nuevas tierras. Es cierto que al mismo tiempo arrendaron algunas tierras a españoles y perdieron algunos accesos.

Entre los ejemplos sobre la conservación de sus tierras, tenemos uno de 1582 y 1583. Entonces los caciques de Colquemarca y Andamarca (Carangas) consiguieron una cédula real sobre las tierras de Colcapirhua (que hoy se encuentra en plena ciudad de Cochabamba) que les daba preferencia en la compra o arrendamiento de estas tierras, lo cual se hizo efectivo. Pero en 1583 se quejaron ante el Rey porque las tierras de Colcapirhua que eran suyas, se iban vendiendo y arrendando a españoles y otros indios (AMC ECC Vol. 33 f. 17-19v)¹⁹.

Establecemos que en 1584, además de la compra, los mismos indios carangas tomaron en arrendamiento una parte de estas tierras a los indios de Sipesipe²⁰, pero los de Sipesipe arrendaron a su vez a Baltasar Mendieta y a su suegro (ibid). La cantidad de indios carangas no ha debido ser menor porque había una ranchería de ellos y tenían un principal que por entonces era Lorenzo Vilque. Tenemos entonces, una pugna entre españoles e indios de la puna por controlar las tierras más fértiles de los valles de Cochabamba, propios de indígenas de tierras templadas, como eran los sipesipe, originarios del valle. Por su parte, los argumentos de los españoles en contra de los carangas hace referencia a su forma independiente de vida:

..que los indios que residen en el dicho asiento de Colcapirhua son indios forasteros y naturales de la sierra, los cuales para su sustento y para el proveimiento de los caciques y para sus registros tienen suficientemente las tierras que han menester que son las que compraron a don Fernando de Zárate y a doña Luisa de Bivar su mujer, y que los indios que están en dicha chacra es conciencia dejarlos estar en ella a causa de que todo el año están ocupados en borracheras y otros vicios sin que sacerdote ni otra ninguna persona esté entre ellos... [porque] están fuera de reducción careciendo de doctrina y policía (Ibíd. f. 3v).

¹⁹ “Provisión real sobre arrendamiento de tierras de Colcapirhua a favor de los indios de Colquemarca en la ciudad de La Plata” fs. 17-19v. (AMC ECC Vol. 33).

²⁰ “Don Fernando Catari, don Juan paca y don García Angari, cicques principales de los repartimientos de Colquemarca y Andamarca parecemos ante vuestra merced decimos que nosotros poseemos un pedazo de tierra junto a otras chácaras y tierras de Colcapirhua por arrendamiento que de ellas nos hicieron los caciques de Sipe Sipe de cuya son y estando en posesión de ellas, Baltasaa4r de Mendieta nos perturba la labor...” (AMC ECC Vol. 33 f.).

En 1593, cuando el arzobispo de Quito hizo la composición de tierras en el valle, los caciques de Carangas, conjuntamente con los de Quillacas, adquirieron, mediante composición las tierras de Chulla como vimos en el capítulo VII.

Es importante señalar que Carangas tuvo una política particular respecto a su manera de insertarse en el sistema colonial y de mercado. Por ejemplo no se encuentran las constantes pugnas entre las líneas cacicales que se observan en Pacajes o Quillacas. Las autoridades étnicas van cumpliendo sus roles de manera rotativa. Es posible que esto se deba a la menor cantidad de tierras individuales y familiares en forma de haciendas que acapararon los otros linajes y por tanto menos intereses en conflicto.

Esto no quiere decir que no participaron del sistema mercantil aunque lo hicieron también de manera obligatoria al mismo tiempo que en otros espacios por propia iniciativa. Pero siempre se articularon a través de la circulación y sobre todo con su ganado. Se observa que los carangas entraron activamente al sistema minero entre otras cosas por el reconocimiento de su capacidad de transporte y la calidad de sus llamas. Ellos fueron los que tempranamente se encargaron del acarreo de mineral desde el Cerro Rico a los ingenios.

Bájanse cada año, conforme parece por la cuenta de los carnereros y averiguación por el libro de ellos, 2 millones 500 mil quintales; y los indios Carangas que también se ocupan de esto bajan 200 mil quintales de los cuales se pagan un tomín ensayado de baja de cada quintal del cerro al pueblo, que montan las dichas bajas 337 mil 500 pesos (Descripción de la Villa y minas de Potosí. Año de 1603. En Jiménez de la Espada [1897]1965)²¹.

Asimismo estaban a cargo del trajín de las barras de plata desde Potosí hasta Arica y del azogue desde Arica hasta Potosí²². Su relación con la costa se retoma, por tanto, en tiempos coloniales con estas labores.

²¹ La enorme cantidad de mineral que debía trasladarse del Cerro dio lugar a abusos por parte de los mineros que mandaban a los indios cargando sobre sus espaldas. En resguardo de ello, varias veces el la Real Audiencia emitió ordenanzas prohibiendo y castigando este exceso (ANB Mano de obra 157, año 1572)

²² Aunque se sabe que con el tiempo se prefirió enviar las remesas de plata en recuas de mulas “*las mejores del lugar pagándoles y si no las hay de los obligados al trajín tómese de otros como aquí se ha hecho de Santa Cruz, dueño de recua, que no entró en la compañía de los trajineros y se ha obligado a llevar toda la plata en 13 días que esto que es lo que están señalados para la última partida pagándoles lo que se asentó y es justo y así a V Mercedes fletarán luego si ya no lo hubieren hecho con el que mejores mulas tuviere*

En 1606 una carta del licenciado Alonso Maldonado de Torres, presidente de la Real Audiencia, reitera que

... deben mantenerse los indios de mita de los corregimientos de Porco y Carangas asignados al trajín de barras de plata y los azogues entre Potosí y Arica que está a cargo de Juan de Reinoso y el capitán Hernando Jaramillo ... Una de las condiciones que se concedieron en el asiento del trajín de las barras de su Majestad y azogues que se tomó con el Capitán Aceituno... para el abiamiento se habían de dar cierta cantidad de indios de los corregimientos de Porco y Carangas porque sin ellos de ninguna manera se pueden llevar las barras y reales de su Majestad que se despachan de esta caja al puerto de Arica y los azogues que se traen a estos almacenes ... algunos de estos indios han ocurrido a esta Real Audiencia para que se les depache provisión para que cumpliendo con la mita no acudan a otros servicios (AMC ECC Vol. 33 f. 22).

Se subraya que se trata de un servicio que era una costumbre antigua pero que deberían pagarles sus jornales porque si faltaran el daño sería irreparable (ANB Minas 5 N° 495 1606 f.1). Se reconoce también que el esfuerzo de transporte implicaba una mayor explotación a los indígenas involucrados en éste (ANB Minas 4 N° 290 f. 1 –1v)²³ En este servicio tuvo lugar seguramente por orden de Toledo pues en 1583 ya lo están haciendo. Ellos estaban concientes de su aporte y expresaban que si se les quitaba las tierras de Cochabamba, los Carangas “*vendrían en gran disminución y no podrían acudir a labrar ni beneficio de las minas e ingenios de la villa de Potosí ni al trajín y acarreo de las barras y azogue ni el servicio de tambos...*” (AMC ECC Vol.33, f.6)²⁴.

y[fuese de mayor diligencia [porque] ha sido imposible conseguirle en Potosí” (AHCCO Libro de Cabildo.17 de marzo de 1618)

²³ “Entendido he que esta Real Audiencia despacha provisiónes repartiendo indios así de los que están diputados en Potosí para trajines como de cédula a meses y de semanas y demás de laprovincia y que es grandísimo daño y pide breve remedio por estar la dicha villa y provincia la más cargada del reino a casua de los trajines del azogue...” (ANB Minas 4 N° 290 f 1-1v).

²⁴ Archivo Municipal de Cochabamba “Petición de cumplimiento de provisión real sobre tierras de Colcapirhua enviada al Capitán Martín de Mendoza Corregidor de la villa de Ororpesa a petición del licenciado Ruano Téllez en representación de los caciques e indios de Carangas de Colquemarca. En la ciudad de la Plata” (f. 1-15v).

2.1.3. La élite indígena de Carangas

Esta su alta movilidad y contacto con sociedades diferentes a la suya, promovieron interesantes transformaciones de la sociedad de Carangas. Un documento del Archivo Nacional de Bolivia, del año 1677 revela que para entonces en los pueblos de Carangas había una élite indígena letrada y muy relacionada con Potosí. Creemos, sin embargo, que esta no era una particularidad solamente de Carangas, porque tenemos datos sueltos de autoridades indígenas y habitantes de los pueblos que sabían escribir y leer.

Esta élite estaba preocupada por cuidar que los lazos de los ausentes no se rompieran y por ende que mantuvieron sus responsabilidades con la comunidad de origen. Pero se trataba de una preocupación que no siempre contaba con la aceptación de los parientes lejanos²⁵. La ruptura parece se dio más fácilmente en las generaciones que se fueron siendo niños o no nacieron en las provincias de origen sino en pueblos, asentos o haciendas²⁶.

El caso del hijo de Francisco Siñani, que fue a Potosí como enterador de la mita llevando a sus cinco hijos²⁷, es un ejemplo seguramente entre muchos otros. Luego algunos de los hijos se quedaron e intentaron evadir las obligaciones con la comunidad. Sin embargo, dada su buena ubicación en la sociedad chuquisaqueña porque sabían leer, escribir y

²⁵ Matheo Yoseph Yavi, uno de los hijos de Siñani, miente diciendo que había nacido en Mizque de padres desconocidos y su ocupación era sastre y cerero, además mayordomo de la cofradía del Santísimo Sacramento. Aunque tiene funciones colaborando en la Audiencia de Charcas, vive hace más de 30 años en Potosí. Para mostrar que sus afirmaciones eran falsas, la parte contraria presenta cartas de Yavi dirigida a Lorenzo Chuqui Chambi, de Chuquicota donde lo reconoce como pariente (Ibíd. f.3, 5v, 6 14.24- 24v).

²⁶ Y que el dicho Francisco Siñane fue alcalde un año deste dicho pueblo, asimismo capitán enterador de la mita de Potosí de donde se ausentó llevando cinco hijos e hijas que fueron: Pedro Yavi, defensor que fue en la ciudad de La Plata, Matheo Yavi otro hijo y dos hijas de cuyos nombres no se acuerda (Ibíd. f.15).

²⁷ acabada su alcaldía fue por principal enterador de mita de Potosí donde apenas sirvió seis meses y se ausentó llevando 5 hijos e hijas que se llamaban Pedro Yavi defensor que fue, Mateo Yavi y otro y Ursula Cano y otra que se han muerto unos y otros y sólo Mateo Yavi es el que está vivo y en la ciudad de La Plata sin acudir a ninguna de sus obligaciones siendo así que sus padres y abuelos fueron de los ayllus de Caracollo y Cupiasa (Ibíd. f.15v).

conocían los manejos legales²⁸, sus servicios no eran los de un mitayo o un tributario común sino encargado de los negocios y de los “censos”²⁹.

Don Andrés Yavi le mandó fuese defensor y no saliese de Chuquisaca por ser capaz para ayudarle en algunos negocios y que asimismo le suele nombrar dicho don Juan Yavi a Matheo Yavi por capitán enterador y obligarse a ello y al tiempo necesario replicarle de que estaba pobre y que por esta causa lo suelen dejar y que como no ha servido a su Majestad (Ibíd.:f. 8v).

Pero en momentos de crisis, la comunidad requería de su aporte haciendo las veces de enterador de mita. El documento de 1677 contiene varias cartas entre los caciques y Matheo Joseph Yavi que está en La Plata donde trabaja como “cerero”. Según como la declaración de testigos:

*Don Martín Yavi , don Andrés Guanca, Don Juan Fernández y Hernando Cochia caciques principales y gobernadores de este pueblo de Corquemarca de la parcialidad de Samancha en nuestros nombres y del común parecemos ante VMd en la más bastante forma que a nuestro derecho convenga por no haber de presente otro juez ante quien poderlo hacer. Y decimos que para que se verifique nuestra verdad y justicia en que **Matheo Joseph Yavi residente en la ciudad de La Plata es nuestro sujeto por serlo de este pueblo y aillo de Caracollo, hijo legítimo de Francisco Siñane y de Catalina Canu** de los aillos de Caracollo y Cupiasa que siendo actualmente principal enterador de la Real Mita hicieron ausencia por cuya causa dicho Matheo Yavi niega ser de este pueblo y porque a nuestro derecho conviene el que V Md. Examine a Bartolomé Layme testigo principal . Entonces una desvinculacion se percibe que ya tuvo lugar en la ultima parte del s. XVII. En este caso, sin embargo, estamos hablando de miembros de la élite local, para que con ella parezcamos ante su A [ilegible] a pedir lo que nos convenga pues es justicia que pedimos y juramos en debida forma y para ello...*

*(Firman) D. Martín Yavi D. Andrés Guanca Hernando Cochia
Juan Fernández*

*(ANB EC. 1677.1, f. 8. El subrayado es nuestro)*³⁰.

²⁸ “...la causa de no haber compelido los gobernadores y caciques a Pedro Yavi y Mateo Yavi a ninguna de sus obligaciones fue por ser defensor de estas provincias por cuyo respecto nunca quisieron los antiguos obligarlos a nada y que tiene por cosa muy cierta sin duda alguna que el dicho Mateo Yavi es de este pueblo y aylo Caracollo” (Ibíd. f. 16).

²⁹ “... muchas y varias ocasiones le suele escribir al dicho su marido llamándole de tío en los negocios de censos que suelen correr por su mano. Y que siendo su padre Francisco Siñani principal enterador de Potosí se ausentó y nunca más volvió a este pueblo” (Ibíd. f. 16).

2.2 Toledo³¹

En 1688 Fray Nicolas de Loayza muestra que Toledo se ubicaba entre el pueblo de Challacollo, que era de los urus, y el camino a Carangas que constituía otra provincia. Aunque Challacollo y Toledo pertenecían a la provincia² de Parias, ambos tenían su propia jurisdicción que, según Loayza, estaban divididas “*por un zanjón que llamaban Casiquipata*”. Mientras el sector más húmedo era de los de de urus de Challacollo, la parte más seca era de los casayas de Toledo. Su territorio constaba de varias estancias de ganado que cobraban vida en los correspondientes rituales como vimos en el capítulo IX.

La visita de La Palata en la villa de Oruro da una información desconcertante; solamente unos cuantos indios de Toledo están en ella. Algunos bajadores de metal, un par de zapateros, un poco más de albañiles y muy pocos arrieros. Los más, nuevamente, no hacen referencia a su oficio. Es decir que, o bien la población estaba en Oruro de manera eventual y se empadronó en su lugar de origen - hecho posible porque estaba muy cerca de la villa- o estaba en otras partes y no necesariamente en la villa.

2.2.1. La Visita de La Palata en Toledo

Veamos, entonces, cuál es la información de la visita en el pueblo de Toledo. Esta revela en primer término que de los ayllus registrados en 1575, los cinco de hanansaya, seguían siendo los mismos, mientras que en la parcialidad de Urinsaya no figura uno, el ayllu Caricari aunque dado el mal estado del documento podría ser un problema más bien de la fuente. La organización respetaba la división hanansaya/Urinsaya.

³⁰ EC 1677.1 Autos seguidos por Martín Yavi y demás principales del pueblo de Colquemarca de la parcialidad de Samancha- Aransaya (Carangas) sobre se declare ser de dicho pueblo Mateo Joseph Yavi y que acuda a la combranza de las tasas como capitán nombrado para ello.

³¹ Este acápite se basa en el documento de la visita de la Palata sobre Toledo año 1684 (AGN13.18.4.3).

Cuadro N° 18

Ausentes del pueblo de Toledo según la Visita de La Palata (1684)

Parcialidad	Lugar residencia	Provincia	Número tributarios	Observaciones
Hanansaya	Sepulturas e ingenios de Paria	Paria	No indica	
	Sicaya	Cochabamba	5 8 “ausentes”	“residen en sus propias tierras”
	Pueblo de Tapacarí	Cochabamba	4	
	No indica	Carangas	No indica	“que viven y residen”
	No indica	Porco	3	“que residen”
	No indica	Lípez	4	“que están ausentes”
	No indica	Pacajes	1	“ausentes”
	En la villa de Potosí		14	“ausentes”
Urinsaya	Sicaya	Cochabamba	10	“indios originarios... que residen y viven ... por tener tierras propias y molinos de comunidad”
	Quillacollo	Cochabamba	23	“que viven”
	Villa de Potosí		27	Están “cumpliendo con su obligación”
	Estancia Icllota	Sicasica	4	“que viven”
	Asiento de Carangas	Carangas		“que viven”
	No se sabe dónde están		7	

(AGN 13.18.4.3 f.30-62v)

Se observa que del pueblo de Toledo, parcialidad hanansaya, se habían dirigido a diferentes lugares³². Un grupo residía en la provincia de Paria “*los que ha empadronado el corregidor*

³² La visita de La Palata al pueblo de Toledo en 1684 registra a la población según ayllus y los lugares a donde se dirigieron. **Ayllu Collana** “*indios del dicho ayllu que residen en la estancia de Colpa y los ha empadronado el Corregidor de la Villa de Oruro*” y al margen dice “*Estos indios se numeraron como presentes sin embargo de asistir a la villa de Oruro y estar empadronados en ella*”. **Ayllu Condoroca** “*Memoria y padrón de los indios de este pueblo de la parcialidad de Anansaya (roto) residen en la provincia de Paria los que ha empadronado el corregidor de la Villa de Oruro en los parajes de Sepulturas y Paria y sus ingenios*” (f. 30). “*Indios deste pueblo de Toledo de la parcialidad de Anansaya que residen en Sicaya en sus propias tierras y provincia de Cochabamba*” (f.31). “*En el pueblo de Tapacarí los siguientes*” (f.32), “*Indios de este dicho pueblo parcialidad de Anansaya que viven y residen en la provincia de Carangas*” (f. 32). “*Indios de este dicho (roto) que residen en la provincia de Porco*” (f.33). “*... los que están y asisten en la provincia de Pacaxes*” (f.33v). “*Indios forasteros que viven en este dicho pueblo que son de la parcialidad de Carangas del pueblo de Corquemarca*” (f.33v). “*Indios que viven en la villa de Potosí*” (Ibíd.). “*Los indios forasteros que residen en este pueblo arrimados a esta parcialidad de Anansaya que no conocen pueblo ni caciques ni han pagado mita ni tasa. La lista de Urinsaya es parecida pero los lugares de los ausentes son: la villa de Oruro con sus ingenios y fundiciones, Sicaya, Quillacollo, Potosí, Icllota en Sicasica, en el asiento de Carangas, otros que no se saben dónde están. Y los que llegaron a la parcialidad de*

de la villa de Oruro en los parajes de Sepulturas, Paria y sus ingenios". Por lo general se trataba de grupos de pocas personas, entre 1 y 4, excepto el caso de Potosí a donde fueron 12 indígenas y el de Sicaya donde se encontraban 13, (5 que parecen residentes además 8 que figuran como ausentes). Pero si vemos el registro de Sicaya, encontramos que allí ya en el repartimiento de Toledo en 1575 habían 50 tributarios que pagaban su tasa junto con todos casayas que sumaban 823, pagando 5.747pesos (Cook, Noble David 1975).

Por otra parte, al pueblo de Toledo llegaron unos pocos pobladores como "*arrimados*". A la parcialidad de hanansaya, llegaron 2 individuos de Carangas y 3 más, cuyo origen dicen no conocer, ninguno de ellos pagaba tasa.

Los de Urinsaya, tenían una estrategia similar aunque con algunas particularidades. En primer término los lugares eran menos diversificados y la cantidad de forasteros que iban a otras partes formaban grupos un poco más numerosos. Los lugares donde había más gente como Sicaya, Quillacollo y Potosí eran sitios donde las comunidades tenían recursos propios. Sabemos que las tierras de Sicaya eran suyas desde tiempos incaicos. Por ejemplo en Quillacollo encontramos que tenían tierras "*nuestras de comunidad*" y en la villa de Potosí algunas casas, como veremos más abajo. Los de Urinsaya tenían además tierras en Machacamarca y Potopoto, en la provincia de Cochabamba, tierras linderas con Quillacollo (AGNA 13.18.43 f.65).

Una mejor situación parecen tener los de Urinsaya, que se podría asociar con aquel litigio con los del ayllu Collana a quines pretendían quitar las tierras otorgadas por el capitán Inca Casiri Capac. Recordemos que entonces los llamaban ricos por estar más articulados al trabajo minero y contar con más ganado³³.

Un registro censal más tardío (1786) además anota las siguientes tierras de propiedad casaya donde algunos pobladores vivían permanentemente y otros se dirigían en tiempos necesarios (por ejemplo para las cosechas):

Urinsaya son dos grupos: un 'yanacona del Rey' que reside en el pueblo de San Agustín de Toledo, y un yanacona de la Iglesia (AGN 13 18.4.3 año 1684).

³³ Ver capítulo IX.

- Tierras en Chichas, tierras Colome, linderos con el pueblo de Toropalca
 - En Porco tierras de Vaicaya
 - Tierras de Copcara en Porco
 - Tierras de Sauma y Tontoco en provincia de Paria, pagan mita y tasa
 - A 3 leguas de Oruro estancia Amache Uma
 - En provincia de Paria pegado a este pueblo un pedazo de tierra Cabachuco que se ha apoderado de ellas Antonio Gomez donde tiene una barca que hace muchos agravios
 - En provincia Caracollo Atitiquillarani que está poseyéndolas por nosotros el patrón de [ilegible] comunidades de la provincia de Paria
 - Casas en este pueblo y las que tenemos en la villa de Potosí están vendidas Mateo Mendoza por la plata que él suplió de la Real mita de este pueblo
 - Mas 4 casas en la villa de Potosí que las posee un español llamado Ignacio Sillero, por la plata de la mita
 - Una casa en la villa de Potosí, que la posee un indio llamado don Blas Quispe
 - Todos los demás ranchos y casas que tenemos de Potosí las han vendido los gobernadores pasados.
 - Estancia de Iru-uma y Condorchinoca,, jurisdicción del pueblo de Paria
- (AGN 13 17.1.4 año 1786).

El registro de la parcialidad de Urinsaya tiene un encabezamiento que resalta las características de su territorio totalmente ligado a la villa de Oruro:

Memoria y padrón ... de los indios que residen en la villa de Oruro que los han numerado y empadronado el Corregidor de la villa de Oruro con todo su territorio, ingenio, fundiciones, trapiches de este pueblo de San Agustín de Toledo... son todos cinco ayllus de la Parcialidad de Urinsaya (AGN13.18.4.3 f.56v³⁴).

En conjunto, ambas parcialidades de Toledo, tenían gente en otras zonas pero muy pocos en calidad de “ausentes”. Los lugares donde iban los indios casayas coinciden en buena parte

³⁴ Padrones de La Palata

con los lugares donde tenían propiedades. Eran más bien una suerte de colonos que cumplían sus obligaciones con la comunidad de origen que, como los de Sicaya, cumplía con mita y tasa. Y si no estaban en esta calidad, por lo menos los registrados en los documentos, aunque estuvieran lejos, seguían unidos por lazos de reciprocidad a sus lugares de origen. De este modo al tiempo de iniciarse las rebeliones del siglo XVIII, por ejemplo los indios forasteros de Toledo, que estaban en Lípez tributaba en Sicaya-Cochabamba en 1780 (AJP sn). Constatamos nuevamente una forma de control vertical reconstituida en tiempos coloniales

2.2.2. ¿A dónde se dirigieron los casayas?

Los lugares que atraían población eran los ingenios y minas, preferentemente los más cercanos. También las tierras de valle, particularmente las que eran de propiedad comunal y también las estancias de ganado, tanto en la misma provincia de Paria como en lugares más ligados a los valles cercanos. Pero también, aunque en menor medida, se movilizaban hacia lugares más lejanos aunque con las mismas características: ingenios y minas en Lípez, Pacajes y por supuesto Potosí y Oruro.

Por supuesto que los caciques de Toledo debían tener un lugar establecido tanto en Potosí como en Oruro. Encontramos que en 1622 los capinotas y casayas (que conformaban a los soras de Oruro) estaban la parroquia de San Bernardo, según las escrituras notariales de Potosí. A su vez, en 1661 el cacique de Toledo, Domingo Canaviri compró de Mariana de Contreras... *“unas casas de vivienda y morada que tiene en esta villa [de Oruro] en el barrio del matadero, camino de Challacollo con una tienda de pulpería que hace esquina que colinda con casas de doña María Calero y un solar de Fernando Gómez. En 295 pesos”* (AJO RE año 1659-1661f- 895).

La situación no ha debido ser muy distinta a la que se conocerá más tarde, en 1753 se registraron en Toledo 762 indios tributarios, 532 de hanansaya y 227 de Urinsaya, más 3 *“chasqueros”*. Además habían 41 sirviendo en las estancias del convento. También su gobernador seguía controlando a una importante cantidad de *“sus indios”* que *“paraban en*

*dicha villa pertenecientes al dicho mi pueblo” (AJP N° 719 año 1766 f.2)*³⁵.

La información recabada muestra que los indios de Toledo, estaban, en muchos lugares distintos, aunque preferentemente en los sitios cercanos a la villa. Una manera de evaluar su capacidad de articularse, mediante la movilidad, al sistema colonial, nos parece que puede ser a través de dos datos. El primero se refiere a su capacidad de conservar sus tierras de valle en Sicaya hasta el periodo republicano. El otro es su estable pago de tributos a lo largo de todo el periodo colonial, según vimos en el capítulo IX.

Ahora bien, es evidente, que se trata no solamente de su capacidad de moverse, sino de una combinación de factores, entre los que habría que destacar la habilidad de sus autoridades de no perderse en pleitos por sucesiones y posesiones particulares, sino mantenerse bajo los términos culturales comunales. Una combinación inteligente de tradicionalidad con innovación.

³⁵ Don Gregorio de Miranda Puri Gobernador y cacique principal hereditario condescendiente de sangre real en este pueblo de San Agustín de Toledo de la parcialidad de Hanansaya.

2.3 Challacollo³⁶

Mapa N° 11

Reconstrucción actual de ayllus en la región de Oruro



Fuente: Ayllus y regiones 2005

³⁶ (AGNA 13.18.4.31682 fs. 20 – 49).

Challacollo, era la población más importante de la región noroccidental del lago -. Se encuentra en realidad cercana al lago Uruuru que es una suerte de continuación del Poopó, pero más cercano a la ciudad de Oruro. Correspondía a los urus pero también algunos soras que habían sido reducidos en este pueblo por el encomendero Aldana.

Challacollo dista de esta villa de Oruro tres leguas largas a la parte del sur. Antiguamente era pueblo grande y tiene el convento de Nuestro Padre San Agustín, en que asisten el reverendo padre prior del convento patrón y administrador de las comunidades, hospital y obra pía... Habrá en el pueblo como ciento veinte casas, poco más o menos, en que se incluyen la casa del Corregidor, la del Gobernador y otras dos o tres de algunos caciques principales. Las demás son pobres chocitas porque es gente muy desdichada y pobre.... Delante de este pueblo de Challacollo está una laguna a la parte sur, llamada laguna de Challacollo... y es la que desagua la de Chucuito por el río que viene desde el Desaguadero hasta dicha laguna (Loayza [1688] en Pauwels 1996:68-69).

Ya en 1618 había preocupación por la baja poblacional de los urus de Challacollo y se hizo un padrón cuando era su gobernador, Diego Challapa “*por la mucha merma que hay de ellos*”, mediante el intérprete Lucas Villegas “*que entiende y habla bien la lengua de los indios*”, entendemos que se trata a de la lengua uruquilla (AGN 13 18.4.3).f.21). Pero aquí se limitaron a anotar a los “*cimarrones*”, sin preocuparse por su movilidad, ni averiguar hace cuánto se fueron, ni el carácter de su ausencia, como lo harán más tarde en la visita ordenada por La Palata.

El padrón de Challacollo de 1682 es más detallado. Refleja sobre todo la movilidad de los pobladores, urus que se habían dirigido preferentemente a lugares donde abundaba agua, como los molinos e ingenios. Según este padrón se dirigieron a estancias como de la provincia de Paria (su propio territorio), fundiciones en las cercanías de Oruro y a la propia villa. Pero también a Potosí y a los molinos de Arque, así como a Capinota, Pacajes y Charcas. Una buena cantidad de urus de Challacollo se encontraba en unas diez haciendas del valle de Cochabamba tanto de particulares como de las monjas. Si bien estaban en Sicaya, se encontraban en la hacienda que había en este pueblo. Una sección del padrón anota a “*originarios de Challacollo que asisten a Cochabamba en servicio de españoles*”. Se anotaron muchas haciendas y chacras, entre las que destacamos:

- En los molinos de Quena
- En la estancia de San... (roto)
- En la hacienda de San Juan (roto)
- En la chacra de Chusbamba
- En la hacienda de Camacho
- En la hacienda de Punata
- En Clisa al servicio de las monjas
- En Tapacarí
- En el pueblo de Arque
- En la estancia de Quinzacheta
- En Pacajes en la estancia de Chilaguala al servicio del gobernador Juan Apasa
- En la hacienda y estancia de Cañona en servicio de los padres de la Compañía de Jesús y de su colegio de la Villa de Oruro
- Varios en la provincia de Chayanta, siempre al servicio de alguien.

Vemos que a su territorio llegaron una mayor cantidad de forasteros que a las tierras de pueblos pastoriles. A Challacollo llegaron desde Azángaro, Taraco, Canas y Canchis, La Paz, Zepita, Condesuyu y Coroma así como 16 urus de Corquemarca (Carangas) y una cantidad de personas denominadas “*vagabundos*” (AGN 13 18.4.3)³⁷. Lo notable es que en el proceso, los forasteros taracos que figuran en 1683 van a desaparecer, primero anotados como agregados, y luego, en un padrón de 1726 revisado por Wachtel, se deja establecido explícitamente que en adelante se los anotará como “*originarios*” y se irán convirtiendo paulatinamente en miembros plenos de la comunidad. De este modo en un padrón de 1764 la mitad Urinsaya ha sido reemplazada por dos nuevos ayllus: Tinta y Taraco (Wachtel 2001:481).

La lectura que hace Pauwels de este procesos es que los urus fueron perdiendo tierras y pasando al servicio de la sociedad dominante (Pauwels 1996). Además nosotros vemos que

³⁷ Wachtel, en su acápite denominado “*Challacollo*”, también analiza este documento del Archivo de Buenos Aires y lo compara con una versión resumida de Sevilla (Wachtel 2001:419-424).

esta migración tenía como contraparte la pérdida de su territorio a favor de forasteros de otros lugares

Sin embargo, los de Challacollo tenían tierras en Cochabamba, particularmente en Charamoco, pero también en otros lugares, como por ejemplo en el asiento de Itapaya en la jurisdicción de la Villa de Oropesa. En 1646, don Diego Challapa, cacique de Challacollo, tenía allí una chacra llamada Chatacano. Los indígenas que trabajaban allí lo hacían en calidad de yanaconas. Algunos eran de Urinsaya y otros de hanansaya, distribuidos por ayllus, como si fuera yanaconas del sistema inca. Es decir que cada parcialidad entregaba una cantidad de yanaconas a su cacique. En el registro dicen explícitamente que pertenecen a sus caciques de la puna. Algunos de estos trabajadores nacieron en la chacra o fueron cuando eran muy pequeños, pero otra cantidad se encontraba en el lugar desde hace solamente algunos años (dos o tres) lo que parece mostrar una población que se renovaba con cierta frecuencia o se estaba organizando recientemente (AJP N° 25, año 1646)³⁸.

Aunque los urus han sido reputados como nómadas del agua, moviéndose siempre en busca de recursos de los lagos y ríos, su movilidad era de partida distinta a la de los pastores. Una vez incorporados a la sociedad colonial parece que se encontraban inermes ante el nuevo sistema y fueron, evidentemente, los más afectados. Cuando se observa la visita hecha por la Palata en un espacio uru, como era Challacollo, se evidencia que se trasladaron ya no a sus propios lugares, como parecía era la norma de los pastores, sino al servicio de la sociedad dominante o en calidad de yanaconas de sus propios caciques. No debemos olvidar que es posible que el cacique de los urus de Challacollo fuera en realidad de origen sora.

El otro lado de la medalla es que los espacios urus, comparativamente, fueron los que permitieron el asentamiento de más población forastera. Ya no por ser atractivas económicamente, como eran minas, ingenios y ciudades, sino espacios más débilmente

³⁸ AJP N° 25, año 1646. *Visita de yanaconas de la chacra de don Diego Challapa nombrada Chatacane. Itapaya.*

controlados por los originarios. El ejemplo más claro al respecto es la instalación de los taracos como un ayllu originario.

2.4. Estancias de Guancané y Pazña³⁹

Las estancias eran importantes extensiones de tierra dedicada pastoreo. También fueron espacios donde la población se dirigía y se establecía lejos de su lugar de origen. Se trata de una situación menos conocida que las de las haciendas de los valle, por ejemplo, pero particular de la región orureña por sus características pastoriles. En la provincia de Paria habían muchas estancias, relativamente cercanas a la villa de Oruro, algunas de ellas pertenecientes a la obra pía de Aldana y administradas por los agustinos de Challacollo, como vimos en el capítulo anterior.

Burguillos, era una de ellas, con 12 a 14 pastores más sus ayudantes tanto de Toledo como de Challacollo (Loayza [1688] en Pauwels 1996:74).

Se ubicaba a tres leguas del pueblo de Challacollo en dirección a Sicasica, es decir hacia el norte. Los agustinos pagaban sus tasas a sus curacas. Todavía más hacia el norte estaba la estancia **Huancarama**, también del convento de los agustinos. En las cercanías cerca del asiento de la Joya, habían otras pequeñas estancias de españoles y *“en toda la provincia, digo rivera del asiento de la Hoya, Sicasica y la comarca de la villa de Oruro, en las estancias de los españoles, tienen los curacas de Challacollo repartidos algunos indios suyos para pastores y otros ministerios de quienes cobran sus tasas reales”* (Loayza [1688] en Pauwels 1996:74-75).

El la orilla oeste del Poopó, camino hacia Potosí, se encontraba la estancia de **Santo Tomás**, también de la obra pía, llamada *“de las comunidades”* que tenía más de tres leguas de extensión (del Río 1996:254), como en las otras acudían al cuidado de ganado indios de Challacollo *“pastores y sus ayudantes, con sus mujeres e hijos”*. Los agustinos también

³⁹ Se trata del mismo legajo, *“Memoria y Padrón y numeración general de los indios de diferentes provincias que están en estas dos estancias de Guancané del Maestro Bartolomé de Ábalos y la de Pasña, estancia de doña María de Montalvo”* año 1683, f. 33 –37.

pagaban sus tasas a los curacas de Challacollo Cuatro leguas delante de Santo Tomás la estancia **Caravi**, de un español particular, donde también trabajaban indios de Challacollo, pero para entonces los asiste el cura de Poopó. Pero en la estancia Caravi, también tenían sus vacas los caciques de Challacollo (Loayza [1688] en Pauwels 1996:75).

Hacia el sur, se hallaban las estancias de **Guancané** y **Pazña**, es decir que se ubicaban en el camino de Oruro a Potosí, pero además orientadas hacia las tierras más cálidas de los valles de Cochabamba. De ellas revisamos la información de la visita de La Palata. Se trata de estancias de particulares, en este caso de propietarios españoles, donde se acogían los indios en calidad de “*arrimados y arrenderos*”.

Esta particularidad de los arrenderos se había visto sobre todo para Cochabamba (Larson 1992) pero nosotros constatamos que también ocurrió en Oruro. En este caso parece algo particular, algo así como el resultado de una negociación entre españoles e indígenas, unos una para tener mano de obra y los otros para tener tierras. Pero también eran parte de los bienes de comunidad que tenían bases en las ordenanzas de Toledo y en la obra pía de Aldana.

En la memoria de las tierras que hacen los caciques soras en 1593 no figuran estas estancias y en la lista de los bienes de la obra pía que dejó Aldana figuran algunas: la de, (del Río 2006: 138-140, 253-256). Santo Tomás, Caricari, Guancarama Chacahuyo Sacabamba, Achamoco, , Quiquioma, Umapunco, Artita y Guacarani que se compraron hacia fines del siglo XVIII sin ganado por un valor de 10.000 pesos (Ibíd.). Los urus en Santo Tomás y los casayas en Caricari (Ibíd.)⁴⁰

⁴⁰ Bienes de comunidad de Paria sobre la base de la obra pía dejada por Aldana (en base a del Río 1996)

Bien de comunidad	Nombre	Ubicación	Características	Mano de obra	Observaciones
Molino	de Sicaya	En Sicaya a tras leguas del pueblo de Capinota	llegó a moler 100 cargas diarias de trigo y maíz con una renta de 1.000 pesos. Después bajó su rentabilidad.	Estaba a cargo de un mayordomo españoles, un indio molinero y 3 ayudantes para el mantenimiento de piedras y acequias	Funcionaba mejor en tiempos de lluvia con la corriente de agua del río Arque

Tambo	"del Medio" o Venta del Medio o Ventaymedia	en el camino real hacia Potosí		Tenía 4 indios de servicio	Fue arrendado de acuerdo a ordenanzas en 1615 a un indio ladino de Condocondo
Tambo	Sepulturas	en el camino real hacia Potosí		Tenía 4 indios de servicio	Fue arrendado de acuerdo a ordenanzas en 1606 a Nicolás de Amberes
Estancia	Santo Tomás de Acoaya	Cerca de la orilla NO del lago Poopó	Mas de 3 leguas de extensión, en gran medida tierras áridas con más de 200 pozos para sacar agua con sogas para el ganado.	Los Urus estaban asignados como pastores. En 1735 24 Uros	Está en el mapa de Beyersdorff y observamos el sufijo "aya". No se podía vender.
Estancia	Caricari	En dirección al pueblo de Toledo a dos leguas hacia la laguna.	Pastos secos con tierras nitrosas. Contaba con importantes rebaños de ovejas cuyos abrevaderos estaban a orillas del Poopó.	Estaban asignados como pastores los Casayas. En 1735, 32 Casayas 15 de Hanan y 17 de Urin	También está en mapa de Beyersdorf. No se podía vender Aparece mucho en documentos de Poopó.
Estancia	Guancarama			Frecuentemente aparece en los documentos del archivo de Poopó	Pertenecían al convento de Challacollo y los frailes la pusieron al servicio de la obra pía.
Estancia	Burguillos				Pertenecía al convento de Challacollo y los frailes la pusieron al servicio de la obra pía.
Estancia	Chacahuyo	Valle de Cliza	Cerca de 3000 msnm		Hacían quesos de vaca y oveja muy famosos.
Estancia	Sacabamba	Valle de Cliza	Cerca de 3000 msnm		
Estancias	Achamoco, Tiraque y Tolata	Valle de Cochabamba	Ovejas para la elaboración de quesos		Se añadieron posteriormente. Las tierras de Achamoco fueron otorgadas por el Obispo de Quito para sustento de los vaqueros de Quicola

Los documentos revisados nos permiten conocer que **Guancané** era una estancia de españoles ubicada desde el altiplano hacia el valle de Cochabamba, pues en la visita de la Palata se dice que era lindera con tierras de Pazña. En 1652 el dueño era Pedro Escobar, vecino de Oruro. Esta estancia había sido adquirida en 1645 por la composición que hizo Joseph de la Vega Alvarado, como vimos en el capítulo sobre Oruro y los soras. En 1683 el dueño era el maestro Bartolomé de Áblaos (AGN 13 8.4.3 f.35). Algunos años más tarde, según el padre Loayza, en 1688, los curacas de Challacollo habían repartido indios para ser pastores de ganado, pero recibían el pago de sus tributos (Loayza en Pauwels 1996). En la estancia de Guancané a fines del siglo XVIII (1789) se criaban burros, donde algunos indios tenían allí su tropa (AJP S/N). De este modo, aquí y en muchos otros documentos locales, observamos que a fines del XVIII era común que los indígenas tuvieran burros y mulas en estancias de españoles.

Por su parte **Pazña**, estaba ubicada en pleno altiplano en el camino hacia Poopó, es posible que se ubicara en el antiguo territorio uru⁴¹. En 1683 pertenecía a doña María de Montalvo (AGN 13 8.4.3 f.35). Según fray Nicolás de Loayza sus habitantes eran urus originarios de Challacollo pero tenía un propietario, seguramente español, que pagaba su tasa a su curaca.

Encontramos entonces una constante, la temprana pérdida del dominio de sus tierras por parte de la población uru. Asimismo la presencia de personas provenientes de muchas partes del altiplano: Carangas, Sicasica, Asillo y Azángaro, Charcas, Porco, Pacajes y Chucuito. Tal y como vimos en el caso de los taracos en Challacollo.

Estancias	Quiquioma, Umapunco	Valle de Mojotoro	Ovejas para la elaboración de quesos		Se añadieron posteriormente.
Hacienda	Pampagrande	Valle de Mojotoro			
Estancias	Artita y Guacarani	Sicasica			Se compraron hacia fines del siglo XVIII sin ganado por un valor de 10.000 pesos

⁴¹ Según los mojones descritos por Mercedes del Río a partir de Paria, los urus se ubicaban hacia “la laguna” es decir el lago Poopó.

Información más tardía, de 1786, muestra que el alquiler de tierras en las estancias fue una estrategia comunal, como una forma de no perder del todo el acceso a las tierras que estaba en manos de los sectores dominantes de la sociedad:

... tenemos por costumbre asentada en la dicha Estancia [de Sorasora] contribuimos al patrón de ella el importe de 22 arriendos que compartidos en general poseemos con el fin de hacer nuestras siembras y que subsistencia tengan nuestros cortos ganados. De igual modo tenemos por obligación dar al año un torillo y dos cargas de carbón al Convento de Nuestro Señor de Santo Domingo de esta villa... [y] por muchas festividades y Pascuas a los patrones hay cargo preciso de darles dos torillos a esto se carga las pesadas obligaciones.... (AGN 13 17.1.4 f. 1v).

Otros ejemplos de arriendos en estancias, como en Tangalliri, también del siglo XVIII, son la muestra de la desvinculación que para entonces caracterizaba a algunos miembros de los ayllus. Esta desvinculación convertía a los indígenas en pastores caravaneros sin otra alternativa de vida:

... como somos indios particulares no tenemos tierras como los indios originarios de comunidad, solo por unos cortos ganados de la tierra estamos aquí por vía de arriendo... (AGN 13 17.1.4 f. 74).

Uno de los forasteros sostuvo que “somos herbajeros... no hemos tenido ni una planta de chacra, solo en transitando en mis viajes estoy recaudando a mis reales tributos...”.

Desde el punto de vista del estado colonial, se los clasificaba como “vagos”: “Originarios sin tierras y algunos forasteros que por lo mismo que no las disfrutan estrictamente se llaman todos ellos vagos, como gente sin arraigo” (AGN 13 17.1.4 f.1)⁴². A pesar de esta desvinculación, se quejan porque deben pagar tributo, al patrón y a la iglesia. Se trata, de un grupo que ha incursionado en actividades urbanas de tipo artesanal o comercial, como fueron los yanaconas del Rey en Potosí y en menor medida en Oruro.

Si bien las estancias fueron polos de atracción de población, lo fueron también las

⁴² Se trata del padrón de Oruro del año 1786.

haciendas. Aunque Oruro no fue una región particularmente hacendada, encontramos una importante cantidad de propiedades. Podemos sobrentender que allí también llegó la población. Las haciendas ubicadas en Oruro, aunque en el siglo XVIII son las siguientes:

Las haciendas o “*arriendos*” que aparecen registrados en 1786 en Oruro son:

- Hacienda de Sillaota,
- Arriendo de Caquingora,
- Arriendo de Saranca,
- Arriendo de Ancasi,
- Arriendo de Ancotantga,
- Arriendo de Caachaca,
- Arriendo de Toloma,
- Hacienda de Ataraque,
- Hacienda de Atita,
- Estancia de Ocotavi y Untavi,
- Hacienda de Lequepalca,
- Hacienda de Micayani,
- Hacienda de Calapata y Tholoma,
- Hacienda de Sorachaachi,
- Hacienda Sacasaca,
- Hacienda Canto,
- Hacienda Challapampa,
- Hacienda San Juan,
- Hacienda Conchiri,
- Hacienda Chungara,
- Hacienda Obraje,
- Hacienda Aguascalientes,
- Hacienda Cullcupampa,
- Hacienda Calaguaylla,
- Hacienda Tolapmapa,
- Hacienda Cachicachi,
- Hacienda Guaidaña,
- Hacienda Hachuuyo,
- Hacienda Calacala,
- Hacienda Guañapata,
- Hacienda Mollepongo,
- Hacienda Iquilla,
- Ingenio de Vinto,
- Ingenio de Sorasora,
- Ingenio de San José,
- Ingenio de Altaña,
- Hacienda de Aguacaliente (en viceparroquia Sepulturas),
- Hacienda Tayaquira,
- Hacienda Bombe “perteneciente a la comunidad de Chayanta y arrendada a los tributarios de este partido”,
- Asiento y fundición de Huanuni,
- Asiento y mineral de Antequera,
- Hacienda Avicaya.

2.4. Poopo⁴³

Uno de los lugares cuya historia puede resumir algunas tendencias de la movilidad poblacional en el siglo XVII en la región de Paria, es el asiento minero de Poopó. Es importante que se trate de un asiento minero porque sigue la tendencia de estos lugares como polos de atracción de población. La particularidad de este centro es que originariamente era un territorio uru pero que en el siglo XVII encontramos que se halla poblado por gente proveniente de distintos lugares tanto en la categoría de originarios como en la de por forasteros. Se trataría de un verdadero sitio multiétnico constituido en tiempos coloniales, pero quizás siguiendo un proceso iniciado por los incas. Decimos esto porque en la década de 1550 Aldana se refiere a la venta de Poopó, como si ya fuera un sitio establecido.

Es importante tener presente sus características: primero la inicial pertenencia del territorio. No sabemos a ciencia cierta si era de los urus o de los soras de Tapacarí. Claro que es seguro que si era de los soras de Tapacarí, fue adjudicado a ellos por los incas ya toda la zona lacustre era de los urus. De cualquier forma tanto los urus como los habitantes de los valles, como eran los de Tapacarí, tuvieron más dificultades en conservar su territorio.

Otro elemento importante es que se trata de un asiento minero que requería de insumos y podía dar trabajo a población nueva. La tercera característica se refiere a su ubicación estratégica en el camino que va de Oruro a Potosí, como se observa en el mapa del capítulo IX.

Uno de los datos más tempranos referidos a Poopó se encuentra en la “*restitución*” que hizo en 1557 el encomendero Lorenzo de Aldana cuando se hallaba muy enfermo en Lima. Desde allí hizo una donación a los indios de Paria de un molino en Sicaya, dos Ventas una en Sepulturas y otra en Poopó (del Río 2005:224). Lo que quiere decir que Poopó era ya un

⁴³ “*Memoria y Padrón. Numeración general de los indios vacantes y forasteros de diferentes provincias así yanaconas del Rey Nuestro Señor y indios que no conocen caciques ni gobernador que asisten en este pueblo de Poopó y provincia de Paria. Año 1683*”. (AGN13.18.4.3).

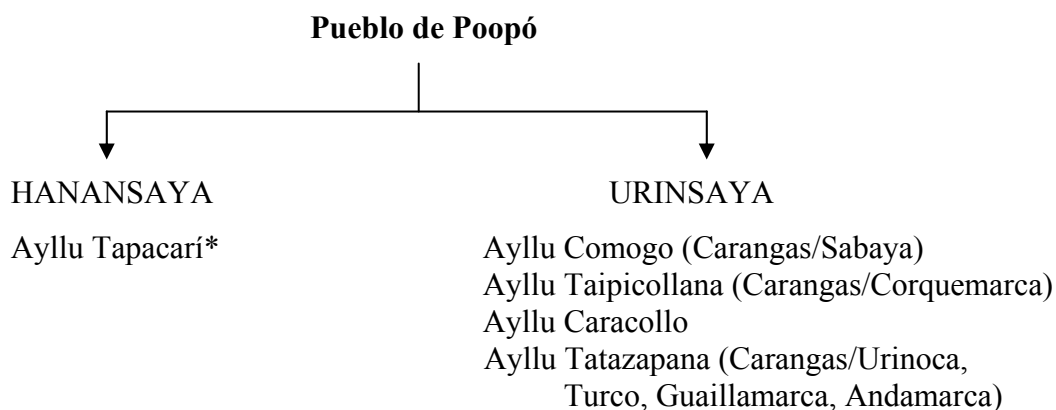
sitio de descanso en la década de 1550 y bien pudo haber sido un tambo incaico que en tiempos coloniales se transforma en una Venta.

Al tratarse de un lugar desprotegido y débilmente controlado por su población originaria, pensamos que fue atractiva para otros indígenas culturalmente más agresivos⁴⁴. El año 1684, en la visita de La Palata, ya se había fundado un "*pueblo nuevo nombrado Poopó sobre la base de una reducción de 40 indios Tapacarís, originarios de Cochabamba, aumentados con 161 indios de todas las provincias con obligación de mita*". Tenía una capilla anexa al pueblo de San Agustín de Challacollo (Pauwels 1996:60).

Según la Visita de La Palata, en 1683 había en el asiento de San José de Poopó, indios de la provincia de Carangas, de distintos lugares: de Sabaya, Curaguara de Carangas, Corquemarca, Huachacalla, Totorá, Orinoca, Turco y Andamarca. Asimismo de la provincia Pacajes y Omasuyus, Chucuito, Charcas, Sica Sica, Caracollo, Capinota, Canas y Canchis. Además había "*yanaconas del Rey*". También otros indios que no conocen cacique ni gobernador. (AGNA 13-18-4-3). De este modo Poopó aparece organizado el año 1683 de la siguiente manera:

⁴⁴ Una manera de mirar el problema es la que hace Pauwels quien sostiene que en tiempos coloniales los urus "*conservaron mejor su libertad que los aymaras y quechuas*" (Pauwels 1996:42). La dificultad que veo en este enfoque es que el propio autor constata que mientras los aymaras mantenían sus tierras aun bajo el dominio de españoles y con distintas figuras legales, los urus pasaron muy pronto a depender de amos españoles o se aymarizaron, como constata Wachtel. Los que consiguieron mantener sus costumbres casi intactas fueron muy pocos, como el caso de los Chipaya cuyo análisis exhaustivo hizo Wachtel. Claro que otra manera de ver el punto sería entender que poseer tierras no era tan importante, aunque esta perspectiva tenga problemas.

Diagrama N° 14



**Provincia de Cochabamba que asisten a la provincia de Paria por tener tierras propias... en el asiento de Poopó. El cacique de Poopó, Don Ignacio Martín de Loyola, es de este ayllu.*

Los que aparecen como “*originarios*” de Poopó eran los de Tapacarí, probablemente soras de Tapacarí en la parcialidad de Hanansaya. Hecho que apuntaría a una pertenencia de este asiento originariamente a ellos que lo controlaban desde las tierras bajas, en un control vertical inverso al del modelo de Murra. Por su parte en la parcialidad de Urinsaya, excepto los de Caracollo, que probablemente también eran soras, el resto de los ayllus eran de la provincia Carangas.

Además de ellos había “*forasteros*” de diversos lugares:

Pacajes: Curahuara, Calacoto, Viacha, Estari (¿?),
Santiago de Machaca, Caquiabiri, Caquingora

Umasuyus: Pucarani, Copacabana, Guarina

Asillo y Azángaro: Azángaro, Taraco, Saman Ayaviri

Chucuito: Pomata

Charcas: Chayanta, Aymaya

Caracollo: Sicasica, Ayoayo, Calamarca

Cochabmamba: Capinota

Canas y Canchis: Canquisupa

Yanaconas del Rey “*en tierras de los tapacaries y no se sabe si pagan tasa o no*”, pero el documento no indica de dónde eran. Otras personas registradas eran los que “*no pagan mita ni tasa ni reconocen cacique ni gobernadores*”. En total se anotan 134 tributarios.

En 1709 el cacique principal del pueblo de Poopó era don Benito Alejandro de Loyola (AJP N° 1230) y 40 años más tarde, seguramente su hijo don Gregorio de Loyola, como gobernador y cacique principal de Poopó, presenta su testamento (AJP N° 296) donde nos revela que una parte de sus bienes estaban fincados en la posesión de estancias⁴⁵ y en la ganadería pero también que parte de su riqueza la había obtenido por vía de dote de su mujer⁴⁶. También sabemos que su participación en la economía local estaba marcada por el comercio, particularmente por la venta de vino y coca, tan buscada hasta el día de hoy por los trabajadores mineros (AJP N° 278)⁴⁷.

Otros ejemplos del siglo XVIII dan cuenta que la economía de los indígenas del lugar también estaba fuertemente ligada a la ganadería, como vemos en la memoria de bienes de María Ana Nina originaria de Poopó, del ayllu Pacajes⁴⁸. Del mismo modo, en 1772, los caravaneros de Salinas de Garci Mendoza, al sudeste del departamento de Oruro, una de las regiones más áridas, los llameros declararon que una de sus pocas vías de sostenimiento era llevar sal a los ingenios de Poopó y Sora Sora (AJP N 352)⁴⁹, lo cual reafirma la relación pastoreo-mina.

Ya en el s. XVIII en ciertos casos se asociaron españoles e indios para trabajar las minas como ocurrió en 1741 cuando el indígena Guillermo Ramos se asoció con don Francisco Pérez para explotar un despoblado de la mina nombrada Sacramento en el asiento de

⁴⁵ En 1709 el gobernador del pueblo de Poopó era don Benito Alejandro de Loyola y se encontraba pleiteando por unas tierras con el capitán Silvestre Centellas, dueño de un ingenio en el asiento vecino de Avicaya (AJP N° 1230).

⁴⁶ En 1748, su mujer, doña Barbara Choquecallata, solicita sacar testimonio del testamento de su marido. Don Gregorio estuvo casado por primera vez con Bárbara Choque con quien tuvo un hijo legítimo nombrado Pedro Loyola. Declara haber recibido en dote 200 pesos y otros bienes. En un segundo matrimonio tuvo dos hijos, Sebastián y Joseph de Loyola, recibió nuevamente en dote 100 pesos en plata más 40 carneros de a tierra machos y 33 hembras con 40 costales nuevos. Además ocho vacas y dos toros, un mate guarnecido con plata. Entre sus bienes declara 300 ovejas de castilla que están en una estancia nombrada Uma-pirhua. Termina el testamento declarando que *“las vacas y ganados que me dieron en dote y plata se ha acabado toda en mis continuos gastos y atrasos que he tenido y pido a dicha mi mujer y mis hijos me perdonen por amor de Dios en lo que hallaren les debo y así lo declaro para que conste”* (AJO N° 296 4fs.).

⁴⁷ En 1761 se presenta una nueva memoria del testamento de Sebastián Loyola, donde se registra que varios indios le debían mulas, odres y pesos por *“chipas”*, es decir cargas, de coca.

⁴⁸ María Ana Nina... viuda, heredó lo siguiente en carneros: 105 carneros machos, 70 carneros hembras, 5 cabezas de ganado vacuno, 160 costales llama de a peso, 220 sogas, 32 y ½ fanegas de harina de castilla, 20 carneros hembras y 15 machos, una yunta y media de bueyes, 20 sogas. Poopó, 9 de marzo de 1783 (AJP N° 156 f. 10).

⁴⁹ *“... que si logran sacar alguna sal para expendarla a los valles de Cochabamba y Charcas o a las riveras e ingenios de Poopó y Sora Sora ...”* (s.f.)

Poopó (AJP N° 1417). Al parecer, las minas no permitían un trabajo sostenido por lo que no es raro encontrar otras minas despobladas (AJP N° 1745, año 1743)⁵⁰.

Son varios los expedientes de mediados del siglo XVIII donde figura cobro de pesos a dueños de minas de Poopó, lo que sería signo de una inestabilidad económica de este asiento⁵¹. Quizás por esto, hubo espacio para que algunos indígenas participaran del negocio de la minería⁵². Sin embargo, como suele ser la lógica minera, siempre estaban abiertas las esperanzas: en 1784 el subdelegado de Paria, le escribe a Ignacio Flores, encargado de reprimir las rebeliones indígenas, que hay indicios de que a tres leguas de Poopó, en el paraje llamado Toraca, hubiera azogue y le remite cuatro piedras para su evaluación (AJP N° 1857 AÑO 1784).

2.5.1. El mercado regional

La actitud hacia el mercado que hasta el siglo XVII era preponderantemente una actividad de los caciques en las últimas décadas del siglo XVIII observamos que fue transformándose en una actividad individual. En distintos testamentos aparecen indio particulares comerciando. Por ejemplo en Poopó el año 1774, Bernardo Mendoza, residente en Poopó dice *“declaro que debo a un indios nombrado Francisco Coa veinte y media hanegas de trigo a razón de 4 pesos hanega y hacen 82 pesos”*. A su vez Coa compra de un vecino de La Paz y de un *“mozo orureño”* (AJP 1774). Probablemente como parte del mismo proceso, en el altiplano orureño fueron creciendo algunos centros cuya función principal era ser un espacio de intercambio y de grandes ferias periódicas. Es el caso, por ejemplo de Challapata, ubicada en territorio de los quillacas hacia el sur del Poopó.

⁵⁰ *“El maestro de campo don Martín de Mier con don Melchor y don Lorenzo Rodríguez y don Manuel de Herrera, sobre el despoblado y defecto de pozo de unas estacas de mina en la veta de San Antonio, cerro de Chijuma, asiento de Poopó, provincia de Paria”* (f. 182). Unos años más tarde, en 1746, los hermanos Manuel y Bernardo Ortiz Gallo, reclaman el derecho a una mina nombrada el Rosario de Santo Domingo, en el cerro Cachicancayllo, provincia paria (f.101)

⁵¹ AJP N° 1628, año 1760; AJP N° 1708 año 1771; AJP N° 1724 año 1771.

⁵² *“Agustín Sevilla originario de Poopó ..que ejercitándome en el oficio de cargador de metales de las minas a los ingenios y trapiches de este dicho pueblo, Matheo Ayma me dijo que le bajase una porción de cajones de llampos del cerro de Larampacagua... ha pagado a 3 pesos por cajón... Poopó, 28 de noviembre de 1775”* (AJP N° 98 f.3).

Señor protector. Blas Gerónimo, indio tributario del pueblo de Challapata, provincia de Paria....dijo que ahora cosa de tres años más o menos al estar conduciendo a mi tierra de la ciudad de La Paz, me propuso en el camino un hombre cuyo nombre ignoro, de que le comprara una tropa de jumentos que llevaba...compré dos hembras a 3 pesos y 4 reales ante testigos... le quitaron el animal por ser robado (AJP N° 1062 año 1797).

Junto con su ganado de la tierra,

Pablo Acarani, indio originario de este tambo de las Peñas... digo que Mateo Cuisra, indio del pueblo de Challapata y residente en la estancia de Uchusa avire de su propia autoridad embargó todos mis carneros y los trastes de mi casa suponiendo que mi hijo Sebastián Nina que es un pobre yocalla habría vendido siete carneros hurtados al mañaso del Asiento de Poopó (AJP año 1755).

Documentos sueltos del archivo de Poopó, dan cuenta de que un centro importante a fines del siglo XVIII era Challapata, que luego fue sede de una feria muy importante. Por ejemplo sabemos que en 1771 la fiesta de San Juan, recordemos que se llamaba San Juan de Challapata, el principal del pueblo de Challapata ayllu Andamarca, hacía negocio vendiendo aguardiente en esa fiesta (AJP N° 1062 año 1771). Hoy sigue siendo centro de una importante feria, como ha estudiado Ramiro Molina (2006).

2.5.2. Repensando Poopó

El proceso que se observa en Poopó, es el de una primera disolución de un territorio uru o de los tapacarís, luego apropiado por población multiétnica. Después pasó de ser una Venta a un asiento minero con nuevas oportunidades económicas. Este nicho multiétnico conformado en tiempos coloniales se construyó en un territorio débilmente controlado por su población originaria. ¿Por qué se dio esta situación en Poopó?

La explicación, creemos tiene que ver con la combinación de tres elementos. Por una parte porque se trataba originariamente de tierras de urus o de gente del valle que no tenía la práctica de la movilidad como los pastores. Por otra, porque es que se convirtió en un

asiento minero, lugar de atracción poblacional en el periodo colonial.⁵³. Y finalmente, que se encontraba en la ruta tan transitada hacia Potosí. Nos parece notable, que la reconstitución de un nicho ecológico en tiempos coloniales, se hiciera encontrando resquicios legales para establecerse y formar una población originaria. Esta situación podría ilustrar en cierta forma la actitud de pueblos pastores para instalarse en distintos lugares, y en esta zona, particularmente en tierras de los urus. Además nos da una idea más compleja acerca del proceso de composición territorial hasta fines del siglo XVII que se veía como una constante oposición entre indígenas y españoles.

3. COMENTARIOS AL CAPÍTULO

Al momento de intentar concluir con algunos temas que marcan el problema de la movilidad tenemos que señalar en primer lugar que la capacidad, o más aún, la necesidad de movilizarse es una condición de pueblos pastoriles. El punto de partida entonces, no son necesariamente las condiciones de exacción colonial (mita y tributo) lo que promovieron la movilidad, sino su propia condición de pastores. Sin embargo, a esta su situación se añadieron las obligaciones coloniales que por una parte incrementaron la necesidad de moverse, pero por otro dieron nuevas oportunidades en las ciudades, minas, haciendas y estancias.

Ahora bien, es complicado no implicar un juicio de valor en esta perspectiva. ¿Hasta qué punto se puede hablar de oportunidades o habría que hablar más bien de una degradación de una mejor situación anterior?. Lo que aparece en los datos es que no se puede sostener una mirada en blanco y negro sin tonos intermedios. Por una parte, hemos visto a la sociedad aymara y pastoril avanzar sobre un territorio uru, como en el caso de Poopó, lo mismo que, tanto aymaras como españoles (aunque ambos términos resulten anacrónicos para el siglo XVI y XVII), fueron avanzando sobre territorio de pueblos de los valles, como en el caso

⁵³ Revisando los padrones de Lipez, observamos que también allí, siendo un lugar alejado e inhóspito, se habían establecido en el asiento minero de San Antonio, forasteros de Carangas que se ocupaban en trasladar sal y yareta, también Capinota y El Paso (Cochabamba), Chichas y Chayanta (AGN 13. 18.6.5) Corregimiento de Lipez, 1602 se trata de un “*Traslado fielmente sacado de los padrones que se han hecho de los indios que se han hallado en la Provincia de los Lipez y fuera de ella como parece*” (AGN 13 18.6.5). Año 1602.

de los sipesipe.

Entonces en el ámbito rural, la historia tiene variantes, aunque en el proceso de larga duración una creciente población de origen español se fue beneficiando con las mejores tierras y aprovechando la movilidad espacial de la población indígena.

La situación parece un tanto distinta en las ciudades. La Paz, Oruro y sobre todo Potosí. Estos centros se presentan como lugares de atracción de población indígena por excelencia. Y allí comenzó a tener lugar una cultura mestiza, enriquecida por muchas vertientes. Claro que, por entonces, el peso demográfico de las ciudades es mínimo a la hora de su evaluación, sin embargo, debido a la propia movilidad, tanto libre como obligada (por la mita, por ejemplo), hizo que las transformaciones culturales urbanas, tanto artísticas como económicas, se difundieran por las provincias.

La ciudad, que en la concepción andina debía ser el espacio donde se asentaba la élite se vio avasallada por la presencia de miles de indígenas que llegaban anualmente con la mita y el comercio, a Potosí y de su entorno, principalmente, a Oruro. Vemos, entonces, a la villa como sitio habitacional, como uso del espacio y construcción social, motora de las identidades nacionales así como impulsora de la economía y transformadoras del entorno. Las ciudades andinas, son hijas de la presencia de multitud de identidades de todo el mundo andino y de la cultura hispana acompañada de algunas otras expresiones europeas.

Ahora bien, esta articulación entre ambas lógicas económicas y culturales es la que podemos llamar economía étnica. De esta combinación es que se trata la estrategia reproductiva pastoril. Aquella capaz de jugar con las dos lógicas y no aquella que se encierra en sí misma, que por otra parte, no encontramos ningún ejemplo, ni siquiera en población uru, reputada de ultra conservadora.

Lo que vemos, sin embargo, son algunos casos, todavía muy aislados, de gente que se ha desligado de esta economía étnica y se fue incorporando de pleno en una mercantil. Es el caso de aquel pastor que revela que ya no tenía lazos con su comunidad o del hijo de

cacique caranga que niega sus orígenes porque se ha incorporado cien por cien en la sociedad urbana potosina. Seguramente también algunos casos de los llamados “*huidos*” en la visita de La Palata. Este proceso de mestizaje y transformación cultural, irá dando espacio también a un tema que no lo estamos estudiando, pero vale la pena señalarlo: la flexibilidad de las identidades étnicas.

XI. CONCLUSIONES

“El Islam es el proyecto de un orden social”, afirma Gellner al abrir el capítulo “flujo y reflujo en la fe de los hombres”, sostiene esto porque existe un conjunto de reglas, eterno decretado por Dios que instrumenta la vida social. Pero según va mostrando, también el cristianismo y todas las grandes religiones lo son. Visto así, según pensadores de la talla de Hume, Weber e incluso Ibn Jaldún, el sociólogo árabe de mediados del siglo XX, lo que hacen las religiones es preparar y orientar a las sociedades hacia formas particulares de un orden social en un camino de ida y vuelta, se entiende, de la vida en común entre los hombres a los ámbitos de la fe y las creencias (Gellner1986/2005).

Creemos también que es posible extender la reflexión y proponer que las “pequeñas religiones”, aquellas con menos pretensiones de universales o menos extendidas y menos estructuradas, pueden también ser propuestas particulares de un orden social. Por lo menos podemos plantearnos esto como una pregunta.

Entonces, ¿ cuál sería el orden social propuesto por las sociedades pastoras andinas y cuál sería la relación con sus códigos religiosos?. Sería muy pretencioso aquí querer establecer estos códigos. Solamente a manera de cerrar nuestra investigación queremos proponer que la religiosidad de los pastores se puede seguir por una ruta relativamente simple y a través de ella entender su imagen de sociedad.

Antes de seguir, sin embargo, quisiera dejar establecido que esta religiosidad – por lo menos en el caso de Carangas, que es el que estudiamos - parece fue construida a través de una larga convivencia con pobladores no pastores, con los urus. Y este no es un dato menor.

Pensamos, entonces, que los códigos religiosos esenciales de los pastores andinos están condensados en su percepción del espacio y creados a partir de su experiencia al recorrerlo, imaginarlo y comprenderlo. De este modo, este espacio divinizado fue el lugar donde se anotaron los códigos religiosos y sus preceptos sociales. Y en esta propuesta se lee de manera transparente su lectura de un espacio que como el orden social debe ser jerárquico, segmentado e inclusivo, comunitario y flexible. Estos términos que sabemos definen a la sociedad andina se han escrito en el espacio sacralizado. El caso estudiado de Carangas nos acerca a esta religiosidad, elemento primordial de los pueblos pastores, mostrándonos una justificación del mundo por la voz incuestionable de la naturaleza.

La jerarquía es tan obvia que parecería ser un elemento que debe quedar fuera de toda duda¹. En consecuencia, según el rango que tenía un espacio así debía ser su expresión ritual. De este modo un pueblo principal tendrá una basílica, mientras que los sitios intermedios una capilla y los secundarios solamente un calvario. Del mismo modo el poder e importancia de una montaña estaba acompañado de otros lugares secundarios. Pero integrado a este espacio marcado con elementos de la naturaleza y construcciones incorporadas después de la conquista española, se encuentran también las chullpas, reuniendo en el mismo ámbito a los antepasados divinizados. Así la jerarquía implica también inclusión.

En todo el trabajo encontramos esfuerzos por incorporar elementos de la nueva religión. En la zona de Carangas esto ocurrió sobre todo a partir de el año 1600 a causa de la explosión del volcán Putina . Allí los carangas acogieron los símbolos cristianos para marcar su espacio.

¹ Mientras Gellner supone que las sociedades pastoriles son igualitarias, Khazanov más bien las reconoce más bien jerárquicas. Gellner supone que se trata de la experiencia de los orígenes de cada uno de los autores, el primero inglés y el segundo ruso (Introducción al libro de Khazanov, *Nómadas y el mundo de afuera*).

La jerarquía podemos verla también en el caso de los santos elegidos para presidir los distintos segmentos espaciales y sociales. Así encontramos que Nuestra Señora de la Concepción tutela todo el espacio caranga y se instala en el pueblo capital, en Chuquicota, pero cuando cambia la capital por cuestiones administrativas, la Virgen viaja y se enamora de San Juan y hoy se encuentra en el nuevo centro que es Corque. Siguiendo en jerarquía a la Virgen están los santos siguientes, Santiago y San Pedro que son la advocación de los otros pueblos importantes, y así hasta llegar a santos indefinidos como Todos Santos y Espíritu Santo, evidentemente de menor categoría. Aunque el dato es de un padrón del siglo XIX es seguro que se trata de un proceso que viene del periodo colonial, del momento que fueron construidas las iglesias.

En el ámbito político, esta jerarquía se hace evidente en la etapa de la invasión española en su respeto profundo e incuestionable al poder de los incas. Se hace también patente en tiempos de paz, en la organización social, según vimos en el aparato conducido por el cacique Chambilla para hacer funcionar su empresa de orden económico. Y creemos que es muy probable que en este mismo principio se incorporaran a las primeras autoridades españolas. Así entendemos las lágrimas de Cóndor Vilca por la muerte de su encomendero. Y seguramente Potosí tuvo que ser incluido en esta forma de entender el espacio y el orden social. Potosí como cerro y waka, pero también como la gran urbe.

Del mismo modo está presente **el orden segmentado**, cada cual con su autoridad correspondiente, que en cierta medida equilibra la anterior jerarquía, con la presencia de numerosos niveles de poder, de poder terreno y divino. Se ha dicho que una característica de los pueblos pastores en el mundo es la organización segmentaria (Khazanov 1983/1994, Gellner 1986/2005:57). Aunque se ha criticado a este término porque es puramente descriptivo olvidando sus actividades productivas. Sin embargo, Gellner propone que la segmentación es un *modelo explicativo* de cómo se mantiene un orden social en ausencia de una oficina defensora de la ley del orden. Este funcionamiento se explica por la necesidad que tienen unos de los otros para obtener cooperación “*para utilizar los pastos, comercio, etc. sin recurrir a un soberano efectivo*” (Gellner 1986/2005:58).

Cada sección de una tribu, de menor a la mayor, tiene su jeque o jeques. El sistema tribal, típico en todas partes de las estructuras segmentarias, es un sistema de oposición equilibrada entre tribus y secciones tribales, de las mayores a las menores divisiones y por ello no puede haber una autoridad única en la tribu. La autoridad está distribuida en cada punto de la estructura tribal y la dirección política se limita a las situaciones en las que la tribu o un segmento de ella actúa corporativamente (Gellner 1986/2005:59)².

Esta sociedad segmentada, que no es perfectamente simétrica ni igualitaria, ordena su estructura hasta la sujeción final a un Estado. Como se observa, una sociedad segmentaria, es asimismo **comunitaria**, y esta cualidad suele tener relación con la identidad y pertenencia. “*El espíritu de grupo resulta sólo de la relación de sangre o algo equivalente*” (Ibíd.:45). Es esta una condición para sobrevivir en el desierto, según Ibn Jaldún.

Ahora bien, las características arriba señaladas son bien conocidas como constitutivas del llamado “mundo andino”. Nuestro aporte, creemos que consiste en mostrar primero que corresponden, por su propia condición, a una parte de esta sociedad, a los pastores. Y en segundo lugar, mostrar que estas características se inscriben y reafirman en su visión religiosa del espacio.

Sin embargo al tratarse de una propuesta de orden social éstas tienen una aplicación real, cotidiana e histórica. A nuestro entender el reto mayor para los pastores andinos fue adaptar estas bases sociales a una sociedad colonial y de mercado. La respuesta de entrada es que lo hicieron eficientemente. Por lo menos durante los siglos XVI y XVII. Hacia el siglo XVIII parece que se comienza a quebrar un orden trabajosamente organizado hasta terminar en la Gran Rebelión de 1780. No es que antes de esta fecha no hubieron contradicciones y explotación y también rebeliones locales pero la característica de estos dos primeros siglos del periodo colonial, entendemos, es su capacidad de construir una sociedad con bases en su concepción de orden social articulada a una sociedad colonial de mercado.

Esta no fue una tarea fácil debido a sus condiciones económicas de partida. El aspecto **económico** de los pastores según observa Khazanov, es como sigue

² La cita es textual de Evans-Pritchard. The Samusi of Cytenaica. Oxford 1949.

las bases ecológicas, económicas y sociales del pastoralismo móvil tradicional lo hacen incapaz de un crecimiento económico estable basado en un incremento de su productividad. En el pasado, la economía pastoril nunca estuvo deliberadamente orientada hacia las demandas del mercado. En lugar de ello estaba orientada hacia la subsistencia aunque ellos difícilmente fueran autosuficientes. Sin embargo, al presente los pastores, crecientemente, han sido lanzados hacia un sistema regional o internacional basado en una economía monetaria y un creciente aumento de la producción (Khazanov 1983/ 1994 :xlvi)

A nuestro entender el presente trabajo es una muestra de que la forma en que se articularon los pastores andinos a una sociedad de mercado tuvo la particularidad de incorporar un sistema de articulación económica vertical a otra de mercado. La mejor muestra de esto es el esquema de las dos esferas de funcionamiento de la empresa del cacique Chambilla. Una sociedad comunitaria, regida por sus propios principios, ligada a decenas de espacios interiores, se articula a través de mediadores a una sociedad de **mercado**, participa en ella, pero se mantiene si no aislada, al margen de las reglas del mercado.

También nos parece eficiente la manera en que los quillacas impulsaron una política de expansión territorial. Bajo los principios de un espacio salpicado fueron incorporando territorios tan importantes como el cerro de Turqui en las puertas de Potosí. Por supuesto que con enormes problemas internos tanto por la sucesión de las autoridades étnicas como las contradicciones entre lo que se consideraba del cacique y de la comunidad. En este campo, el problema principal, parece ser la introducción no tanto de un sistema de mercado, al que parece adaptarse muy bien una sociedad móvil pastoril, sino las crecientes respuestas individuales y no en el espíritu corporativo.

El progresivo individualismo fue promovido y fomentado por el estado, tanto en la búsqueda del otorgamiento de propiedad en sentido individual, como el cumplimiento de la tasa bajo los mismos parámetros. Pero ninguna tuvo éxito inmediato, ni siquiera en el mediano plazo. Los dos procesos de composiciones de tierras en 1593 y 1645, hicieron esfuerzos por dotar de tierras individuales, pero no lo consiguieron. La literatura sobre el tema ha mostrado a las composiciones de tierras como el paulatino y sostenido proceso de pérdida de tierras por parte de los pueblos indígenas. Lo que nosotros vemos es que, al

contrario, si bien hubo algunos procesos de pérdida de tierras, en muchos otros la ganaron justamente aprovechando las composiciones para refrendarlas.

En resumen, el proceso parece ser el siguiente. Los pueblos urus primero y los agricultores de los valles luego, fueron los que más débilmente controlaron sus tierras. En cambio los pastores avanzaron sobre tierras de los otros mediante una serie de estrategias: arriendos, compras, instalaciones temporales y litigios, etc. Pero todas ellas tenían en común la capacidad de los pastores de tierras altas de moverse, junto con su alta densidad demográfica. Las tierras que perdieron los pastores de puna fueron las que el Estado Colonial consideró eran del Inca, como ocurrió con los suyus del valle de Cochabamba. Otras tierras que se perdieron fueron las cercanas a las ciudades mediante la instalación de haciendas y estancias privadas.

El uso que hicieron los casayas de las oportunidades de la cercana villa de Oruro y de sus tierras de valle en Sicaya, que mantuvieron hasta el siglo XIX, a nuestro modo de ver son también un ejemplo de su capacidad de articularse a la sociedad colonial. Parecería que las sociedades pastoriles más pequeñas, como fue el caso de los casayas, con menor tensión por luchas del poder, funcionaron con menos complicaciones.

Un tema que está en el límite entre las respuestas individuales y las colectivas es decir las que están guiadas por el “*espíritu de grupo*”, es el de **la movilidad**. El duque de La Palata en 1683 representa, como vimos, la puesta en práctica de una antigua preocupación por controlar la movilidad de los pueblos andinos. Nosotros nos detuvimos a ver el caso de la zona pastoril de Oruro.

Parecería que una parte de los que se ausentaron de sus comunidades y escaparon así de la terrible imposición de la mita, lo hicieron buscando una forma de sobrevivir en mejores condiciones. Pero otra parte, parece lo hicieron como parte de una estrategia colectiva, comunal ausentándose a lugares establecidos por la propia comunidad. De este modo si bien muchos no cumplían con la mita, lo hacían con la tasa. El encargado de administrar este complejo sistema de obligaciones y de controlar la movilidad era el cacique. Todos

buscaban mejores condiciones de vida, mejor si en el marco del orden comunal. Así es como vimos a ciertos ayllus de Toledo dirigirse hacia el valle de Cochabamba y algunos centros mineros y no parecen tener un particular espacio en Potosí y si privilegiaron el cercano Oruro.

Creemos que es importante aclarar aquí la particularidad de los pastores andinos. Se trata de una sociedad móvil, quizás en la clasificación de Khazanov se puedan llamar seminómadas. Sin embargo, la principal diferencia con otros pastores del mundo, y similares a los pastores de la región del Tibet, sea el uso vertical de su ecología (Khazanov 1983/1994) claramente separada entre la región pastoril y la agrícola. Pero lo que los define como pastores es que la base de su economía es el pastoreo y su centro demográfico principal está en la zona pastoril. Esto definió su movilidad durante siglos marcando las rutas de viajes que articulaban principalmente, aunque no únicamente, las tierras más altas con los valles.

En tiempos coloniales esto cambió, aunque no radicalmente. Una buena parte de los movimientos se mantuvieron verticales, pero su orientación en una parte estaba orientada en parte a la subsistencia y en otra al mercado. Tal y como su visión segmentada del espacio que permitía incorporar elementos nuevos y deshacerse de otros según los momentos históricos. Entendemos que se trata de una economía y una sociedad flexibles. Las rutas se incrementaron y si bien el espacio se siguió articulando a través de centenares de caminos entre punas, valle y costa, los lugares privilegiados para las migraciones fueron las ciudades, minas, ingenios y las haciendas y tierras del valle.

Entonces, a nuestro modo de ver, en el periodo colonial se promovió la movilidad dejando la iniciativa a los grupos locales, a diferencia del periodo incaico cuando el orden imperante controlaba los intercambios y la movilidad. Esta mayor libertad, estaba, sin embargo, administrada y organizada localmente. El proceso a la larga fue la ruptura paulatina de este control dejando cada vez más espacio a las iniciativas privadas alejadas del orden comunal.

El carácter de la movilidad fue cambiando y la sociedad con él. Lo importante a nuestro modo de ver, es que la movilidad siguió siendo la condición de sobrevivencia. Pensamos, que en el éxito que tiene entre los antiguos pastores que hoy habitan Oruro el uso del camión así como es importante la expansión de los camiones entre los beduinos de Jordania, Siria e Irak y Arabia Saudí (Khazanov 1984/1994:33) es un dato más allá de la anécdota.

Potosí y Oruro fueron los centros regionales de mayor atracción de población. Sobre las ciudades en el ámbito andino hay muchas preguntas pendientes. ¿Cuál es la experiencia urbana prehispánica de los Andes bolivianos? Para entender la magnitud de los cambios que trajo consigo la fundación de ciudades y particularmente el fabuloso crecimiento de la ciudad de Potosí, es necesario partir de esta pregunta y enfatizar en que la constitución de un hábitat tan particular como es una ciudad, tuvo efectos profundos.

Creemos que la experiencia de lo urbano-colonial fue fundamental porque se construyó a partir del encuentro en dos visiones de espacio muy diferentes y además porque no se trata necesariamente de una imposición del sistema colonial, sino de la creación de una nueva forma de vida.

La historia prehispánica nos muestra un amplio espacio dominado y organizado minuciosamente, donde sin embargo, las ciudades fueron un elemento secundario, como suele ocurrir en los espacios pastoriles donde la movilidad es más importante que el sedentarismo y por tanto las ciudades no son la respuesta de estas sociedades (Khazanov 1983/1994; Nuñez y Dillehay 1995). Sin embargo sí existieron algunas ciudades importantes con características peculiares como ser el lugar de residencia de las autoridades y la presencia, aunque sea eventual de los señores étnicos. La ciudad era, además, un espacio sagrado.

Sin embargo, la forma andina, quizás mejor dicho altiplánica de organización del espacio, que funcionaba con cierta independencia del poder cuzqueño, no contemplaba la construcción de ciudades sino decenas de “estancias” o poblados dispersos ligados política

y simbólicamente a los centros mayores denominados en ciertas zonas del altiplano “*markas*”, como vimos en Carangas. Las *markas* entonces, cobraban vida en ciertas épocas del año para luego entrar en una especie de letargo hasta el nuevo momento marcado por la tradición.

Este modo andino de lo urbano contrasta con el europeo. Se entiende que la conformación de la ciudad europea es la más importante fractura social ocurrida en la historia, dando lugar al término acuñado por Childe de la “*revolución urbana*”.

La tradición europea era distinta, había una larguísima práctica urbana que nace de la Edad Media, donde los burgos fueron cobrando vida y crearon una vida laica con una cantidad de oficios especializados que los diferenciaban de los campesinos. A este tipo de ciudad aportó la tradición andina. Allí los forasteros y *yanaconas* y la élite indígena se adecuó muy bien. ¿Y los pastores?. Ellos llegaban y partían, se confundían con el resto de los indígenas y participaron activamente, particularmente de la actividad minera y de transporte. Pero también se transformaron. En un clásico trabajo Barth (1969/1976) propone que las identidades no son estáticas y suelen cambiar frecuentemente. Las causas para la búsqueda de cambios suelen ser por una parte la ausencia de oportunidades y por otra más bien los valores que promueven cambios totales de identidades donde se valoran otros elementos en nuevos contextos sociales (Ibíd.:28-29). Este parece ser el caso de los artesanos urbanos y que se fueron transformando a partir de la figura de los *yanaconas*, como categoría intermedia entre el pasado precolonial y el colonial urbano. Entre el pastor y el artesano.

Además, la ciudad se define como un espacio con alta densidad de población en la que predominan fundamentalmente la industria y los servicios³. De hecho otro de los elementos que permite definir una ciudad europea es la existencia de mercados. Comercio y ciudad son dos componentes gemelos aunque se sostiene que en la ciudad cristiana no había

³ La Conferencia Europea de Estadística de Praga considera como ciudad una aglomeración de más de 2.000 habitantes siempre que la población dedicada a la agricultura no exceda el 25% del total (en Diccionario de Ciencia Política www.ciudadpolitica.com).

mercados permanentes. Pero si el comercio es uno de los elementos constitutivos, la especialización del trabajo representada por la existencia de gremios es otra.

También se destaca el rol de organizador de una urbe de un espacio regional, por lo que otra de las definiciones supone que una ciudad es la relación del centro urbano con su entorno rural y este entorno rural a su vez le da sus propias características. El caso de Oruro nos muestra la impronta de un entorno pastoril donde la villa se presenta con una población cambiante y donde parece se acuñó el término colonial de “*extravagante*”.

A diferencia de la ciudad islámica que privilegiaba la vida en el ámbito privado, la vida de las ciudades cristianas se hacía en los espacios públicos: calles, plazas, iglesias, mercados y aún el cementerio. Este uso de los espacios abiertos era también una característica de la cultura andina en su conjunto. Y con ella se adecuó con todo ahínco, la prueba son las cientos de fiestas patronales celebradas en todos los pueblos y ciudades hasta culminar en el enorme *taki* como es hoy el carnaval de Oruro. Si bien es un hecho moderno tuvo su origen en la experiencia colonial. Porque la sociedad pastoril no es solamente un orden social sino también una manera de vivir (Khazanov 1983/1994:7).

La iglesia, entonces pasó a ocupar el centro de la ciudad y la vida diaria y anual estaba organizada por la liturgia católica. El Angelus, el Avemaría, marcaban las horas así como las Pascuas y el Corpus Christie organizaban el año. Y en esas ocasiones acudían los indígenas de muchas partes, para dar vida a las fiestas, recreando en cierta forma su visión de la marka. Pero por otra parte también la ciudad ha sido sinónimo de “*civilización*” donde han tenido lugar los avances tecnológicos y culturales⁴. Mientras que el mundo pastoril se considera conservador en el aspecto tecnológico (Khazanov 1983/1994).

En este sentido la confluencia de experiencias que se dan en una urbe unida a la densidad demográfica permite que se hable de otro elemento constitutivo de la ciudad: la **creación cultural**. Obras de arte, literatura, arquitectura, transformación del paisaje, música, teatro,

⁴ <http://club.telepolis.com/geografo/urbana/historia.html> ¿Qué es una ciudad? Contribución a su definición p.1

danza, escultura, artesanías, tienen el espacio urbano sino un lugar único, un lugar privilegiado. Concentra los niveles de decisión y se constituye como centro de difusión de ideas y opiniones. Pero no se debe perder de vista que estas mismas expresiones culturales están dadas por la propia cultura que crea las ciudades. Entonces la interdependencia de la ciudad y su entorno no es únicamente económica⁵.

Aunque no podemos perder de vista que la ciudad es el contraste de la vida comunitaria y dispersa, también tenemos presente no sólo los nuevos valores incorporados con la colonia, sino las oportunidades que brinda la ciudad. No debe extrañar entonces los esfuerzos que hicieron todos los señores étnicos importantes por tener un espacio propio en Potosí porque allí, como en otras ciudades importantes, se constituyó un espacio desde donde se instalan los niveles de poder.

Al mismo tiempo, la ciudad implica un asentamiento sedentario y un lugar de encuentro donde se estableció una compleja cultura urbana minuciosamente regulada en todos sus detalles (Gellner 1981/2005). De ella participaron los indígenas que la habitaron, sino recordemos la imagen de las pallas en las fastuosas procesiones al amanecer.

Pero sobre todo la urbe ofrecía mecanismos ideológicos para mantener el status de los grupos letrados (Ibíd.:41). Recordemos al hijo de Chambilla haciendo esfuerzos por aprender a leer y escribir, pero además el cacique se casó nada menos que con la hija del escribano. Esta no es una casualidad ni un hecho aislado. Los datos de los hijos en el colegio de los jesuitas son variados. A pesar de ello, parece fue un proyecto ligado a mantener una élite letrada y no hubo continuidad en su enseñanza. No encontramos que hubiera intención para su democratización. Al contrario, el dominio de la palabra escrita se circunscribió a una élite indígena y mestiza y subrayó el principio de jerarquía en la sociedad. Pero la élite indígena tampoco proyectó este nuevo bien cultural.

Si bien encontramos artistas indígenas y mestizos tanto en la pintura como la escultura y particularmente en una creación colectiva como fueron las fiestas patronales, en la escritura

⁵www.tijuana.gob.mx. Imagen urbana de Tijuana., por Antonio Padilla Corona.

encontramos un gran vacío. No hubo producción literaria escrita por indígenas, pastores o no, por lo menos no que nosotros conociéramos. Seguramente esto estuvo promovido por un orden colonial que controlaba la publicación de libros. A pesar de la riqueza de fábula de Potosí y de haber sido nombrada “Villa Imperial”, no estuvo autorizada para tener una imprenta. Quizás solamente los ecos de esta formación letrada se encuentren en los caciques que pleiteaban y dominaban la legislación española y que más tarde, en la república, cuando los caciques fueron abolidos, se crearon los “apoderados”, indígenas que representaban a las comunidades ante la justicia.

La palabra escrita entre los indígenas, según vemos, tuvo contadas expresiones como la de los famosos cronistas Juan Santa Cruz Pachacuti, Guaman Poma y Gracilazo, pero sin entrar en consideraciones sobre ellos, su presencia nos sirve para comparar con la región de Charcas donde no encontramos ningún ejemplo similar. La zona pastoril parece ausente de este movimiento cultural.

¿Qué hubo entonces?. Encontramos dos elementos que podemos destacar. Por una parte la continuidad hasta por lo menos el siglo XVII del uso de los quipus. La probanza de Juan Colque Guarachi de los quillacas parece que fue escrita sobre la base de un quipu, según referencias que brinda Waldemar Espinoza Soriano. También el cacique Chambilla, que tuvo su “*contador*”, explica que llevó sus quipus a un juicio a La Plata sobre las tierras productoras de vino. El registro en quipus, entonces convivió con la escritura fonética occidental.

El otro elemento es que los ámbitos donde se desarrolló la escritura fueron primero en la correspondencia privada y luego en el mundo legal. Saber leer y escribir, era importante para poder litigar, defenderse y reclamar ante la justicia establecida. Pero este ámbito legal a su vez permitió algunas formas particulares de textos donde la palabra escrita dejó testimonio de los pastores indígenas. La propia probanza de Colque Guarachi, que mencionamos, es un ejemplo de recuperación de la memoria e historia locales escrita en un documento legal. Lo mismo con la memoria de las tierras en Sicaya de los pastores casayas que se remontaron en su probanza de tierras hasta el periodo inca. Asimismo el testamento

apócrifo del encomendero Aldana, donde los quillacas reprodujeron probablemente una leyenda local sobre el origen de su riqueza.

Hacia el siglo XVIII, los resquicios del orden jerárquico permitieron que escribanos indígenas y mestizos aparecieran como amanuenses durante las sublevaciones y Carlos III prohibió la circulación del libro de Gracilazo encontrado en algunas bibliotecas de curas. El poder de la palabra escrita era peligroso.

En conjunto, entonces, una de las transformaciones más importantes del espacio y del mundo pastoril, creemos que fue la creación de distintas ciudades. En la región estudiada fueron nada menos que Potosí (1545), Cochabamba (1575) y Oruro (1606). De este modo muy pronto en la colonia, Potosí cobrará el lugar del nuevo centro político y económico indígena. Como vimos, allí se instalaron las élites regionales indígenas pero también inca. Es notable que durante el siglo XVII, el prestigio de los incas se mantuviera vigente como vimos en las elecciones que hicieron las autoridades étnicas para casarse con mujeres de la estirpe inca.

Este eje de atracción no cambió durante todo el periodo colonial, sino más bien fue incorporando algunos nuevos centros. El cambio principal fue la importancia que cobraron los centros mineros en relación al periodo prehispánico y con ellos el enorme crecimiento de la actividad mercantil. Las ciudades, a pesar de la fuerte presencia indígena se constituyó en lo que Khazanov llama “*el mundo de afuera*”, la esfera no pastoril. Porque además estaba organizada bajo los principios culturales de la sociedad dominante a la cual los pastores pertenecían solamente en sus estratos mediadores.

Hemos seguido a los pastores de puna no sólo en sus expresiones económicas sino también culturales y sociales, quizás en un texto que parece no tener un centro, sino varios, que se mueve como los pastores, pues su eje ha sido la movilidad y sus formas y consecuencias. También el tratamiento histórico nos ha permitido ver ciertos procesos, a diferencia de la mayoría de los estudios etnográficos que tienen un enfoque sincrónico y de caso.

XI. Conclusiones

Por último nos hemos querido alejar concientemente de una perspectiva histórica que ha enfatizado en la resistencia y la rebelión. Nos negamos a leer nuestra historia únicamente en esos términos. Hemos seguido, por tanto, a una población vital, creativa y hasta agresiva en su proyecto. Con muchas más continuidades del periodo precolonial del que habíamos sospechado, a contrapelo de lecturas que encontraron sobre todo rupturas. Aunque nos quedamos con el temor de haber sobrevalorado las especificidades pastoriles en un mundo indígena donde los pastores se confunden con la creación “el indio” indiferenciado.

BIBLIOGRAFÍA

ABECIA VALDIVIESO, Valentín *Mitayos de Potosí. En una economía sumergida* Técnicos Editoriales Asociados. Barcelona, 1988

ABERCROMBIE Thomas *The politics of sacrifice: an aymara cosmology in action*. Tesis para optar al grado de Doctor of Philosophy. University of Chicago. Department of Anthropology. Chicago, 1986

ABERCROMBIE Thomas "Vasals' Liberty and Lords' Consciences on Trial: Encounters of Encomienda and Señorío in 16th Century Spain and Peru" Ponencia presentada al International Symposium on Discovery: Meanings, Legitimations, Critiques. University of Wisconsin, Madison, 1992

ABERCROMBIE Thomas *Caminos de la memoria y el poder: etnografía e historia de un pueblo aymara*. Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro. IFEA/IEB-UMSA. La Paz, 2006

ADORNO, Rolena *Cronista y príncipe: La obra de Felipe Guaman Poma de Ayala*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1992

ALDANA Susana "Historia económica colonial tardía. El panorama bibliográfico de una década: los años '80". En: *Revista Andina* Vol 17. Cuzco, 1991

ALONSO BARBA, Alvaro. *Arte de los metales, en que se enseña el verdadero beneficio de los de oro y plata por Azogue (Madrid[1640])*. Potosí, 1967

ÁLVAREZ, BARTOLOMÉ *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*, Ma. Del Carmen, Martín Rubio, Juan J. R. Villarías Robles, Fermín del Pino Díaz (Comps). Ediciones Polifemo. Madrid, [1588] 1998

ANGELIS-HARMENIG, Kristina "... cada uno tiene en la puna su gente" Intercambio y verticalidad en el S. XVI en los Yungas de La Paz. Estudios Americanistas de Bonn. Bonn, 2000

ARZANS ORSUA Y VELA, Bartolomé. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 tomos. Providence Rhode Island, [1700-1736] 1965

ARZE QUIROGA, Eduardo *Historia de Bolivia. Fases del proceso hispano - Americano: orígenes de la sociedad boliviana en el siglo XVI*. Ed. Los amigos del libro. La Paz - Cochabamba, 1969

ARZE, Silvia *Artesanos de barrios de indios en el siglo XVIII. El caso de San Sebastián en la ciudad de La Paz*. Tesis para optar al título de Licenciatura en Historia. Fac. Humanidades U.M.S.A. La Paz, 1994

ARZE, Silvia y Ximena MEDINACELI *Imágenes y Presagios. El escudo de los Ayaviri, Mallkus de Charcas*. Ed. Hisbol. La Paz, 1991

ASSADOURIAN, Carlos Sempat “Intercambios en los territorios étnicos entre 1530 y 1567 según las visitas de Huanuco y Chucuito” En *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI al XX*. Harris, Larson y Tandeter comps. CERES. La Paz, 1987

ASSADOURIAN, Carlos Sempat *El Sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*. IEP. Lima, 1982

BAKEWELL, Peter. *Antonio López de Quiroga (industrial, minero de Potosí colonial)*. Universidad Boliviana Tomás Frías. Potosí, 1973

BAKEWELL, Peter *Mineros de la montaña roja. El trabajo de los indios en Potosí. 1545 – 1650*. Alianza Editorial. Madrid, 1989

BARTH, Frederic *Fronteras étnicas. Organización social y diferencia cultural* Fondo de Cultura Económica. México, 1976

BARRAGÁN, Mario *La historia temprana de Tarija*. Asociación Civil “Nuevo Milenio”. Tarija, 2001

BARRAGÁN ROMANO, Rossana “En torno al modelo comunal mercantil. El Caso de Mizque. Cochabamba en el sgl XVII” En: *Revista Chungara, N° especial*. Arica, 1985

BELTRÁN ÁVILA, Marcos *Capítulos de la historia colonial de Oruro*. La Paz, 1925

BENINO, Nicolás del. “Relación muy particular del Cerro y minas de Potosí y de su calidad y labores....” Dirigida a don Francisco de Toledo en 1573. En *Relaciones geográficas de Indias* Tomo I. Biblioteca de Autores españoles. Madrid, 1965

BERTONIO, Ludovico *Vocabulario de la lengua aymara*. CERES, IFEA, MUSEF. La Paz, [1612] 1984

BETANZOS, Juan de *Suma y narración de los incas*. Esteve Barba (Ed.) Crónicas peruanas de interés indígena. (BAE 209). Madrid, [1551] 1968

BLANCO, Pedro Aniceto *Diccionario Geográfico de la República de Bolivia. IV departamento de Oruro*. La Paz, 1904.

BONAVIA, Duccio *Los camélidos sudamericanos, una introducción a su estudio* IFEA - UPCH - Conservación Internacional. Lima, 1996

BOUYSSSE-CASSAGNE Therese “L’space ay’mara Urco el Uma” En: *Annales* , Paris, 1978

BOUYSSSE-CASSAGNE Therese *La identidad aymara: una aproximación histórica* CERES – IFEA. La Paz, 1987

BOUYSSSE-CASSAGNE, Therese “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y el lago Titicaca” (siglos XV a XVII). En: *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas* Tercera parte. Boletín de Arqueología PUCE. Kaulicke, Urton y Farrington Editores. Lima, 2004

BOUYSSSE-CASSAGNE Therese y Olivia HARRIS “Pacha: en torno al pensamiento aymara” En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino* Hisbol. La Paz, 1987

BROWMAN, David “Pastoralism and human environment of Central Andes” Mountain Research and development V. 2 N°1. The United Nations University. International Mountain Society. 1982

BROWMAN David “Llama caravan fleters: Their importance in production and Distribution”. En: Philip Carl Salzman and John G. Galaty, editors. *Nomads in a Changing World*. Istituto Universitario Orientale di Napoli. Naples, 1991

BURGA, Manuel *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los Incas*. Ed. Instituto de Apoyo Agrario. Lima, 1988

CAJÍAS, Fernando *Oruro 1781: Sublevación de indios y rebelión criolla*. Colección IV Centenario de la fundación de Oruro T.I y II. IFEA, IEB, ASDI/SAREC. La Paz, 2004

CALANCHA, Antonio de la *Crónica moralizada de la orden de San Agustín del Perú* [1631-1653]

CAMINO, Alejandro “Trueque, correrías e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana” En *Organización económica en los Andes* Breve biblioteca de bolsillo. HISBOL. La Paz, 1989

CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, Pedro Vicente *Guía histórica, geográfica, física y política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la Provincia de Potosí*. Casa de la Moneda. Potosí, [1791] 1952

CAPOCHE, Luis. *Relación General de la Villa Imperial de Potosí (1545-1585)*. Edición y estudio preliminar de Lewis Hanke. Ed. Atlas. Madrid, [1585]1959

CARDOZO Gonzáles, Armando *Los auquénidos* Ed. Centenario. La Paz, 1954.

CARO, Deborah *"Those who divide us": Resistance and Change among Pastoral Ayllus in Ulla Ulla, Bolivia*. Tesis doctoral, Universidad de John Hopkins. Baltimore- Maryland, 1985

CASTRO, Victoria et al. eds. *Nispa Ninchis. Conversaciones con John Murra*. IEP/IAR. Lima, 2000

CHOCANO, Magdalena "Circuitos comerciales y auge minero en la sierra central" *Allpanchis* vol XVIII. Cusco, 1983

CHOQUE, Roberto "Pedro Chipa: cacique comerciante de Calamarca" En *Avances N° 1*. Centro Boliviano de Estudios Históricos y Sociales. La Paz, 1978

CHOQUE, Roberto "Los caciques aymaras y el comercio en el Alto Perú" En: Harris et al. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI – XX*. CERES. La Paz, 1987

CHOQUE, Roberto; Esteban TICONA y Xavier ALBÓ Jesús de Machaca: la marka rebelde 2; sublevación y masaje en 1921. CIPCA/CEDOIN. La Paz, 1996

CHOQUE, Roberto *Los Inka de Copacabana y la invasión europea*. Ponencia presentada al 51° Congreso Internacional de Americanistas. Chile, 2003

CIEZA DE LEÓN, Pedro *Crónica del Perú, Tercera parte*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2da edición. Lima, [1571] 1989

COBARRUBIAS OROZCO, Sebastián de Tesoro de la lengua castellana-española. En Colección Clásicos Tavera. CD-R 12. Lexicografía Española Peninsular . (Diccionarios I y II) Pedro Álvarez de Miranda (Comp.) DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid. [1611] SA

COOK, Noble David (ed.) Tasa de la visita general de Francisco de Toledo. Univ. Nacional de San Marcos. Lima, 1975

COLE Jeffrey *The Potosí Mita. Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford University Press. Stanford, 1985

CONDARCO, Ramiro *El escenario andino y el hombre* Ed. Renovación. La Paz, 1971

CONDARCO, Ramiro "Reflexiones acerca del ecosistema vertical andino" En: *Avances Revista boliviana de estudios históricos No 1*. La Paz, 1978

CONDARCO, Ramiro "Simbiosis interzonal" En: *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. Ed. Hisbol. La Paz, 1987

CONDARCO SANTILLÁN, Carlos *La serranía sangrada de los Urus*. Latinas Editores. Oruro, 1999

CRESPO, Alberto *La mita de Potosí*. Universidad Tomás Frías. Potosí, 1958

CUSTRED, Glynn "Llameros y comercio interregional" En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* Alberti y Mayer comp. Perú Problema N° 12. IEP. Lima, 1974

DALENCE, José María *Bosquejo estadístico de Bolivia*. UMSA. La Paz, [1851]1975

DEDENBACH, Sabine *Inka Pachaq llamanpa willaynin. Uso y crianza de los camélidos en la época incaica*. Estudios Americanistas de Bonn. Bonn, 1990

DEL RÍO, Mercedes "Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonial" En: *Historia y Cultura no.15*. La Paz, 1989

DEL RÍO, Mercedes *Relaciones interétnicas y control de recursos entre los aymaras del maciso de Charcas. Los Soras del Repartimiento de Paria: estrategias de acceso a tierras. Siglos XVI y XVII*. Tesis doctoral en prensa, 1996

DEL RÍO, Mercedes "Riqueza y poder: las restituciones a los indios del Repartimiento de Paria" En: Bouysse – Cassagne *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes* CREEDLA-IFEA. Lima, 1997

DEL RÍO, Mercedes *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes. Tradición y cambio entre los soras de los siglos XVI y XVII*. IFEA/IEB-UMSA. La Paz, 2006

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Casa de la Cultura del Perú. Lima, [1567] 1964.

DUVIOIS, Pierre "Huari y Llacuaz" Agricultores y pastores, un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional* Tomo XXXIX . Lima, 1973

ELLEFSSEN, Bernardo *Matrimonio y sexo en el Incario* Ed. Los amigos del Libro. Cochabamba, 1989

ESCOBARI, Laura *Producción y comercio en el espacio sur andino. S. XVII*. Colección Arzans y Vela , Embajada de España en Bolivia. La Paz, 1985

ESCOBARI, Laura *Caciques, yanaconas y extravagantes. La sociedad colonial en Charcas. s. XVI - XVIII*. Plural/Embajada de España. La Paz, 2001

ESPINOZA SORIANO, Waldemar "El memorial de Charcas" En: *Cantuta, Revista de la Universidad Nacional de Educación*. Chosica, 1969

ESPINOZA SORIANO, Waldemar "El reino aymara de Quillaca – Asanaque, siglos XV y XVI" En: *Revista del Museo Nacional* Tomo XLV. Lima 1981

ESPINOZA SORIANO, Waldemar *Los Incas. Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyu* Tercera edición. Amaru Editores. Lima 1997

FLORES OCHOA, Jorge "Pastores del ande Sur-Peruano" *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano*, N° 2. Puno, 1964

FLORES OCHOA (comp). *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas* Centro de Estudios Andinos Cuzco y CONCYTEC. Cuzco, 1988

FLORES OCHOA, Jorge y Yoshiki Kobayashi (eds). *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. Ed. Plural - Musef. La Paz, 2000

FLORES OCHOA, Jorge "Pastoreo de llamas y alpacas en los Andes - balance bibliográfico" En: *Revista Andina* 1(1) Cusco, 1983

FLORES OCHOA, Jorge "Pastores de Alpaca" En: *Allpanchis* vol. VIII. Cusco, 1975

FLORES OCHOA, *Pastores de Partía una introducción a su estudio* Instituto Indigenista Interamericano. México, 1967

GARCILASO DE LA VEGA, Inca *Comentarios reales de los Incas*. Tomos I y II Ed. Biblioteca Ayacucho, 2da edición. Caracas, [1606]1985

Gavira, Concepción *Población indígena, sublevación y minería en Carangas. La caja Real de Carangas y el mikneral de Huantajaya, 1750-1804*. Trabajo Inédito

GAVIRA, Concepción *Historia de una crisis: la minería en Oruro a fines del periodo colonial*. Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro. IEB-UMSA/IFEA/ASDI-SAREC. La Paz, 2006

GELLNER, Ernest *La sociedad musulmana* Fondo de Cultura Económica. México, 2005

GENIN, Didier; Hans PICHT; et. alt. *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos – ovinos del altiplano árido*. ORSTOM, CONPAC, IBTA. La Paz, 1995

GENIN, Didier “Pampa de viento y de pastores, pampa de memoria y de cambios: introducción a un enfoque pluridisciplinario” (p.11.26) En: Genin, Didier; Et alt. *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos – ovinos del altiplano árido*. ORSTOM, CONPAC, IBTA. La Paz, 1995

GENIN, D. y ALZÉRRECA, H. “Reseña de la vegetación de la zona de Turco” En: Genin, Didier; Et alt. *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos – ovinos del altiplano árido*. ORSTOM, CONPAC, IBTA. La Paz, 1995

GISBERT, Teresa “Los curacas del Collao y la conformación de la cultura mestiza” En: Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones *500 años de mestizaje en los Andes*. Japan National Museum of Ethnology. Osaka, 1992

GISBERT, Teresa “Los chullpares del río Lauca”. En *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* No. 70. Ed. Los amigos del libro, Gisbert y Cia. Fundación BHN. La Paz, 1996

GISBERT, Teresa *Historia de la vivienda y los asentamientos humanos en Bolivia* Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. IPGH. La Paz, 1988

GISBERT, Teresa *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. Ed. Gisbert y Cia. La Paz, 1980/2004

GISBERT, Teresa; Silvia ARZE, y Martha CAJÍAS *Arte textil y mundo andino* Ed. Gisbert. La Paz, 1997

GLAVE, Luís Miguel *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI-XVII*. Intituto de Apoyo Agrario. Lima, 1989

GODELIER, Maurice *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* Siglo XXI. (Cuarta Edición). España, 2000

GOEBEL, Barbara "Salir de viaje": Producción pastoril e intercambio económico en el noroeste argentino" En: Carmen Arellano et alt eds. *50 años de Estudios Americanistas en la Universidad de Bonn. Nuevas contribuciones, etnohistoria, etnolingüística y etnografía en las Américas*. Estudios Americanistas de Bonn. Saurwein, 1998

GOLTE, Jürgen "Intercambio de larga distancia e historia andina" conferencia dictada en Trujillo en "miércoles arqueológico". Trujillo, 2001

GOLTE, Jürgen *La racionalidad de la organización andina* IEP. Lima, 1980

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe *Nueva crónica y buen gobierno*. Ed. Biblioteca Ayacucho. Caracas, [ca 1612] 1980

GUTIÉRREZ FLORES, Fray "Padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito en el año 1574 por Fray Pedro Gutiérrez Flores" En *Visita hecha a la provincia de Chucuito* Ed. Casa de la Cultura del Perú. Lima, [1574] 1964

HARRIS, Olivia *Economía étnica*. Colección Breve biblioteca de Bolsillo. Hisbol. La Paz, 1987

HARRIS, Olivia et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987

HARRIS, Olivia *To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia*. Institute of Latin American Studies. Londres, 2000

HELMER, Marie *Cantuta. Recueil d'articles 1949-1987*. Casa Velásquez. Madrid, 1993

HEMMING, John *The conquest of the Incas*. Ed. MacMillan London LTD, 2da edición, Londres, 1971

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos *Relaciones Geográficas de Indias* Biblioteca de Autores Españoles. Ed. Atlas. Madrid, [1897] 1965

KHAZANOV, Anatoly M. *Nomads and the outside world*. University of Wisconsin Press. Madison, Wisconsin, 1994

LAMANA, Gonzalo "Identidad y pertenencia de la nobleza cuzqueña en el mundo colonial temprano" En *Revista Andina* N° 27. Cuzco, 1996

LANGUE, Frédérique; SALAZAR-SOLER, Carmen *Dictionnaire des termes miniers es usage en Amérique espagnole. (XVIe XIXe siècle) Diccionario de términos mineros para la América Española. (S. XVI-XIX)* ERC. Paris, 1993

LARSON, Brooke Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1506-1900. Ed. CERES/Hisbol. La Paz-Cochabamba, 1992

LECOQ, Patrice "Patrón de asentamiento, estilos cerámicos y grupos étnicos: el ejemplo de la región intersalar en Bolivia" En: *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. CREDAL/IFEA. Lima, 1997

LECOQ, Patrice y SERGIO Fidel. "Prendas simbólicas de camélidos y ritos agro-pastorales en el sur de Bolivia" Ined 2002

LECOQ, Patrice "Una ruta de la sal en el sud boliviano. Informe de viaje de trueque anual de una caravana de llamas" *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*. MUSEF N° 12. La Paz, 1988

LECOQ, Patrice *Uyuni Préhispanique. Archéologie de la Cordillère Intersalar (Sud-Ouest Bolivien)* Tesis doctoral BAR Internacional Series 789. Monographs in American Archaeology 4. Series Editor: Eric Taladoire. Paris

LECOQ, Patrice; CRUZ, Pablo; ABSI, Pascale. *Potosí antes y después de los inka: a la luz de los nuevos datos arqueológicos*. En: Anuario del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia 2003. ABNB. Sucre, 2003

LEVI-STRAUSS, Claude Raza y Cultura En: *Raza e Historia*. Colección La question devant la science moderne. UNESCO. Paris, 1952

LEWINSKI, Liliana "Una plaza de venta atomizada: la Cancha de Oruro, 1803 y 1812" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987

LLANQUE, A. "Manejo tradicional de la *uywa* en la sociedad pastoril aymara de Turco" En: Genin, Didier; Et alt. *Waira Pampa. Un sistema pastoril camélidos – ovinos del altiplano árido*. ORSTOM, CONPAC, IBTA. La Paz, 1995

MATIENZO, Juan de *Gobierno del Perú*. Guillermo Lohmann Villena Ed. Cuadernos de trabajo del IFEA Tomo XI. París – Lima, [1567] 1967

MANRIQUE, Nelson y Jaime URRUTIA "Los arrieros de la sierra central durante el siglo XIX" *Allpanchis* vol. XVIII. Cusco, 1983

MARTINEZ CERECEDA, José Luís *Pratiques discursives coloniales d'identité. Les cas des Lipes du XVIe siècle*. V. I y II. Thèse présenté en vue de l'ebentien du Doctoral en Histoire et Civilisations de l'EHESS. École des Hautes études en sciences sociales. Paris, 2003

MEDINACELI, Ximena "El espacio geográfico y la población prehispánica" En: *Cuadernos de historia. Los Bolivianos en el Tiempo*. La Razón. La Paz, 1993

MEDINACELI, Ximena "Identidad y localidad en los nombres personales indígenas. Sakaka en el siglo XVII" En: *Los Andes: cincuenta años después (1953 -2003) Homenaje a John Murra*. Lorandi, Salazar – Soler y Wachtel comp. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2003

MEDINACELI, Ximena "La cultura de los llameros a través del diccionario aymara de Bertonio" En: *Historia y Cultura No. 28*, Sociedad Boliviana de Historia. La Paz, 2003

MEDINACELI, Ximena "La ambigüedad del discurso político de las autoridades étnicas en el siglo XVI. Una propuesta de lectura de la probanza de los Colque Guarachi" En: *Revista Andina N° 38*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. Cuzco, 2004

MEDINACELI, Ximena *¿Nombres o apellidos? El sistema nominativo indígena. Sacaca en el siglo XVII*. IFEA-IEB. La Paz, 2004

MEDINACELI, Ximena "Mediadores de altura, los pastores de Oruro en la Colonia temprana" En: *Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos No. 10*. Ediciones ABNB. Sucre, 2004

MEDINACELI, Ximena Mediadores de altura, los pastores de Oruro en la Colonia temprana. En: *Passseurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI – XIX*. Scarlett O'Phelan y Carmen Salazar-Soler Eds. Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, IFEA. Lima, 2005

MEDINACELI, Ximena (Comp.) *Ensayos históricos sobre Oruro*. Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro. IFEA/IEB-UMSA. La Paz, 2006

MEDINACELI, Ximena *Los pastores andinos: una propuesta de lectura de su historia Ensayo bibliográfico de etnografía e historia*. Para el Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, edición especial a cargo de Therese Bouysse-Cassagne. 2006

MEDINACELI, Ximena "La Marca de Oruro y el amojonador del Inca Casiri Capac" En Colección en homenaje al IV Centenario de la Fundación de Oruro 2006

2007 MEDINACELI, Ximena *¿Paullu y Manco? Una diarquía india en tiempos de conquista*. Boletín IFEA. 2006. (En prensa)

2007 MEDINACELI, Ximena *Los pastores andinos en tiempos prehispánicos un sistema social y cultural*. Para publicación de Academia de Ciencias, Armando Cardozo editor 2007

MEDINACELI, Ximena "El primer contacto: Charcas frente a la invasión española" en prensa. Edición especial en Homenaje a los 30 años de ASDI/SAREC (en prensa)

MEDINACELI, Ximena, Ana María García, Galo Illatarco, Pilar Mendieta, Magda Mora y Pablo Quisbert *Los nombres de Chuquiago*, ined.

MEDINACELI, Ximena y Silvia ARZE "Imágenes de identidad y poder, el escudo de los Ayaviri, mallkus de Charcas". En: *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. HISBOL-IFEA - SBH - ASUR. La Paz, 1992

MEIKLEJHON, Norman *La iglesia y los Lupacas de Chucuito durante la colonia*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco, 1988

MEMORIAL DE CHARCAS Margarita Suárez (transcripción) *Memorial de Charcas* inéd. Londres, [1584-1598] 1986

MENDOZA, Gunnar "Año en que fue fundada la Villa de La Plata". En *Revista de la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Central de Bolivia*" No. 17. Ed. Charcas. Sucre, 1938

MENDOZA, Gunnar "La Villa de La Plata fue fundad el 16 de abril de 1540, por el capitán Pedro Anzures". En: *Historia y Cultura N° 17*. Ed. Don Bosco/Sociedad Boliviana de Historia. La Paz, 1990

MERCADO DE PEÑALOSA, PEDRO "Relación de la Provincia Pacajes", Relaciones Geográficas de Indias. T 1. Biblioteca de Autores Españoles. T. CLXXXIII, Madrid, 1965

MESA, Jose y GISBERT, Teresa *Holguín y la pintura virreinal en Bolivia*. Librería Editorial Juventud, Segunda Edición. La Paz, 1977

MESA, José de y GISBERT, Teresa *Escultura virreinal en Bolivia*. Academia Nacional de Ciencia. La Paz, 1972

MESA, Jose y GISBERT, Teresa. *Monumentos de Bolivia*. Embajada de España en Bolivia, Fundación BHN, La Paz, 1992

MICHEL, Marcos *El señorío prehispánico de Carangas*. Ponencia presentada a la XIV Reunión Anual de Etnología. MUSEF. La Paz, 2000

MILLONES SANTA GADEA, Luis "Economía y ritual en los Condesuyus de Arequipa. Pastores y tejedores del siglo XIX" En *Allpanchis vol. VIII*. Cusco, 1975

MOLINA RIVERO, Ramiro "La tradicionalidad como medio de articulación al mercado: una comunidad pastoril en Oruro. Harris et alt *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI - XX* CERES/Hisbol. La Paz, 1987

MOLINA, Ramiro *Los aymaras y urus del sur de Oruro: memorias e interculturalidades*. Colección de libros IV Centenario de la fundación de Oruro. IFEA/IEB-UMSA. La Paz, 2006

MONTES DE OCA, Ismael *Geografía y recursos naturales de Bolivia* Imprenta Superel, La Paz, 1983

MORALES, Adolfo de *Repartimiento de tierras por el Inka Huayna Capac. 1556*. Museo Arqueológico/Univ. San Simón. Cochabamba, 1977

MOREYRA PAZ SOLDÁN, Manuel "Manuel Castro Castillo y Padilla, Oidor de Lima y fundador de Oruro" En. *Documentos Orureños vol. II*. Ediciones Prefor. Oruro, 1977

MURILLO VACARREZA, Josemo "Intento para una historia de la Virgen del Socavón de Oruro" En *La Virgen del Socavón y su Carnaval Serie "Fe y Compromiso" 13*. CEDIPAS, Oruro, 1999

MURRA, John "Maíz, tubérculos y ritos agrícolas" En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Lima, 1960

MURRA, John "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas" En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*— IEP. Lima, 1975

MURRA, John "Las etnocategorías de un *kipui* estatal" En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Lima, 1975

MURRA, John "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu" En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Lima, 1964/1975

MURRA, John "Los límites y las limitaciones del "archipiélago vertical", en los Andes. En *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige S.J.* San Pedro de Atacama, 1976

MURRA, John "El archipiélago vertical revisited" En: *Andean Ecology Civilization an interdisciplinary perspective on Andean Ecology complementarity*. Ed. Masuda et alt. University of Tokyo Press. Tokio, 1985

MURRA, John "¿Existieron el tributo y los mercados antes de la invasión europea?" En: Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987

MURÚA, Fray Martín de *Historia General del Perú*. (Manuscrito Wellington) Bellestros-Gaibrois (Eds). Instituto Gonzalo Fernandez de Oviedo. Madrid, [1599-1610] 1962-4

NACHTIGAL, H. "Ofrendas de llama en la vida ceremonial de los pastores de la puna de Moquegua, Perú y de la puna de Atacama, Argentina y consideraciones histórico culturales sobre la ganadería indígena". *Actas del 36 Congreso de AmericanistasK*. También en *Allpanchis No.8* Cusco 1968

NEBRIJA, Elio Antonio de *Vocabulario Español-Latino*. En Colección Clásicos Tavera. CD-R 12. Lexicografía Española Peninsular . (Diccionarios I y II) Pedro Alvares de Miranda (Comp.) DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid. [1495] SA.

NÚÑEZ, Lautaro "Movilidad Caravánica en el área sur andina. Reflexiones y expectativas" En: Xavier Albó et al *La integración surandina cinco siglos después*. Corporación Norte Grande, Taller de estudios andinos, Universidad Católica del Norte de Antofagasta y Centro Bartolomé de Las Casas. Cuzco, 1996.

NÚÑEZ, Lautaro y Tom DILLEHAY *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica*. Universidad del Norte, Antofagasta - Chile. 1979

OCAÑA, Fray Diego de *Un viaje fascinante por la América Hispana del siglo XVI*, Studium Ed. Madrid, [1599-1606] 1969

POLO DE ONDEGARDO, Juan "Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros" En. Laura Gonzales, Alicia Alonso (Comps.) *El mundo de los Incas*. Crónicas de América 58. Historia 16. Madrid, [1571] 1990

ONDEGARDO, Polo de *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cuzco*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú Tomos III y IV, Notas de Horacio Urteaga. Lima 1916/7. Madrid [1571] 1872

ORTIZ DE ZUÑIGA, Iñigo *Visita de la Provincia de León de Huanuco en 1562*. Versión paleográfica de Angulo, Helmer y Márquez. Edición a cargo de John Murra Universidad Nacional Hermilio Valdizan. Huanuco, 1967

PACHACUTI YAMQUI, Joan de Santa Cruz *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. IFEA, Centro Bartolomé de las Casas. Cusco, [ca. 1613]1993

PAUWELS, Gilberto "Como peces fuera del agua. Los urus de la laguna de Challacollo (1688)". Incluye una transcripción de la descripción de Fray Nicolás de Loaiza de 1688. En *Eco Andino* No.2 año 1996

PAUWELS, Gilberto "Oruro 1607. El informe de Felipe Godoy" en *Eco Andino* No. 7-8, Oruro, 1999

PAREDES CANDIA, Antonio *Fiestas Populares en Bolivia* Vol. 1 Ed. Popular. La Paz, 1976

PÄRSSINEN, Martti "Investigaciones arqueológicas con ayuda de fuentes históricas: experiencia en Cajamarca, Pacasa y Yampara" En: Bouysse Cassagne comp. *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*" Credal - IFEA. París - Lima, 1997

PÄRSSINEN, Martti *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política* IFEA, Pontificia Universidad Católica del Perú y Embajada de Finlandia. Lima, 2003

PLATT, Tristan "Calendarios tributarios e intervención mercantil. La articulación estacional de los ayllus de Lípez con el mercado minero potosino. (siglo XIX)" En: : Harris et al. *La*

participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX, CERES. La Paz, 1987

PLATT, Tristan; BOUYSSSE- CASSAGNE, Terese ; HARRIS, Olivia ; y SAIGNES, Thierry *Qaraqara –Charka. Mallku, Inka y Rey en la provincia de Charcas (siglos XV-XVII)*. IEP, Plural editores, University of St. Andrews, University of London, Inter American Foundation, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz, 2006

PLATT, Tristan y Pablo QUISBERT Sobre las huellas del silencio. Potosí, los Incas y el Virrey Toledo. Artículo Inédito

PIZARRO, Pedro *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2da Edición, Lima, [1571] 1986

POPPE, Hugo “Gonzalo Pizarro fundó La Plata en 1538” En: *Historia y Cultura N° 17*. Ed. Don Bosco/Sociedad Boliviana de Historia. La Paz, 1990

PUCHER DE KROLL, Leo *El auquénido y Cosmogonia Amerasiana*. Univ. Tomas Frias. Potosí, 1950

PRESTA, Ana María 2000 *Los encomenderos de La Plata 1550-1600* IEP – Banco Central de Reserva del Perú. Lima 2000

QUIPUCAMAYOS *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas* (extractos) Cronistas Indios y Mestizos I. Francisco Carrillo (Ed) Enciclopedia de la Literatura Peruana. Edición de. Editorial Horizonte, Lima, [1542] 1991

RAMOS GAVILÁN, Alonso *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana*. Edición Ignacio Prado Pastor Lima [1621]1988

RAMOS, Gabriela "Las investigaciones sobre historia de los siglos XVI y XVII. Perú 1980 - 1990" *Revista Andina*. Lima, 1991

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA *Diccionario de la lengua castellana*. Tomo III. En Colección Clásicos Tavera. CD-R 12. Lexicografía Española Peninsular . (Diccionarios I y II) Pedro Alvares de Miranda (Comp.) DIGIBIS Publicaciones Digitales, Madrid. [1702] SA.

RICARDO, Antonio *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú llamada quichuay en lengua española*. Ed. Guillermo escobar Risco. Lima, [1586] 1951

RIVERA, Silvia “El mallku en la sociedad colonial en le siglo XVII: El caso de Jesús de Machaca” *En Avances N° 1*. Centro de Estudios Bolivianos Histórico Sociales. La Paz, 1978

RIVIERE, Gilles “Camino de los muertos, camino de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano. *Revista antropología* No.10. Madrid, 1995

RIVIERE, Gilles *Sabaya: Estructuras socioeconómicas y representaciones simbólicas de los Carangas*. Tesis doctoral. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Paris, 1986 (Traducción en español. Inédito). 1982/1986

ROSTWOROSKI, María *El Tawantinsuyu*. IEP. Lima, 1981

SAIGNES, Thierry *Los Andes Orientales, historia de un olvido*. CERES/IFEA. La Paz, 1985

SAIGNES, Thierry "Nuevas fuentes para la historia demográfica del Sur Andino Colonial" en *Historia y Cultura N° 12*. Ed Don Bosco, La Paz, 1987

SALOMÓN, Frank *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Colección Pendoneros. Otavalo, 1980

SANCHEZ Albornoz, Nicolás *Indios y tributos en el Alto Perú* IEP. Lima, 1978

SANCHEZ Albornoz, Nicolás "Migración rural en los Andes: Sipesipe (Cochabamba) 1645. En: *Revista de Historia Económica I*. N° 1. 1983

SANTOS ESCOBAR, Roberto "Información y probanza de don Fernando Kollatupaj, Onofre Maskapongo y Juan Pizarro Limachi, Inkas de Copacabana: siglo XVII" en *Historia y Cultura N° 16*. Ed. Don Bosco. La Paz, 1989

SANTOS ESCOBAR, Roberto *La contribución de Apu Chalco Yupanqui, Gobernador del Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapo, principio de Chile*. Ed. Colección de folletos bolivianos de Hoy Vol III. La Paz , 1987

SCHULTE, Michael *Llamereros y caseros. La economía regional kallawayaya* Ed. PIEB. La Paz, 1999

SCHRAMM, Raimond Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza (Valle Alto Cochabamba) Siglo XVI. En: *Historia y Cultura N° 18*. Ed. Don Bosco. SBH. La Paz, 1990

SOMOEDA, Hidefuji *El Imperio de los Incas. Imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 2001. Segunda Edición. Lima, 2001

SPEDDING, Alisón *Wachu Wachu: Cultivo de la hoja de coca e identidad en los Yunkas de La Paz*. Ed. CIPCA. La Paz, 1994

Tandeter, Enrique *Trabajo Forzado y trabajo libre en Potosí colonial tardío*. Estudios CEDES, Bs.As., 1980

TEMPLE, Ella Dumbur "La descendencia de Huayna Capac", en *Revista Histórica*, Lima, N° XI, 1937; XII 1939, XIII, 1940 y XVII 1948

TITO CUSI YUPANQUI, Diego de Castro *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Cronistas Indios y Mestizos I. Francisco Carrillo (Ed) Enciclopedia de la Literatura Peruana. Editorial Horizonte, Lima Editorial Horizonte, Lima, [1570] 1991

TROLL, Carl "Las culturas superiores andinas y el medio geográfico" *Revista del Instituto de Geografía*. Lima, 1958

UNIDAD EJECUTORA DEL PROYECTO DE CAMÉLIDOS 1999 *Censo Nacional de llamas y alpacas. Bolivia*. Ed. Fondo Campesino, Corporación Andina de Fomento y Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola

URRUTIA, Jaime "De las rutas, ferias y circuitos en Huamanga" *Allpanchis* vol. XVIII. Cusco, 1983

VAN BUREN, Mary "Rethinking the Vertical Achipielago. Ethnicity, Exchange, and History in the South Central Andes" En: *American Anthropologist* 98 (2). American Anthropologist Association. USA, 1996

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, A. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Ed. Balbino Velasco. Bayón, [1628] 1983

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE "Arrieros, traperos y llameros en Huancavelica" *Allpanchis* vol. XVIII. Cusco, 1983

VEGA, Juan José *Incas contra españoles*. Ed. Milla Batres. Cuzco, 1980

WACHTEL, Nathan "Los mitimas del valle de Cochabamba: la política de colonización de Wayna Capac" En *Historia Boliviana* 1/1. Cochabamba, 1981

WACHTEL, Nathan *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial, Madrid, 1976

WACHTEL, Nathan *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. Ed. El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas. Fondo de Cultura Económica. México, 2001. (Primera edición en francés 1996)

WEST, Terry *Sufriendo nos vamos: From a susistence to a Market Economy in an Aymara Community of Bolivia* Tesis doctoral de la Universidad. New School of Social Research, 1981

ZUIDEMA, Tom y Gary URTON "La constelación de la llama en los Andes peruanos" *Revista Allpanchis* Número especial *Ritos y rituales andinos*, vol. 9. Cusco, 1976

ZUIDEMA, Tom Reyes y guerreros. *Ensayos de Cultura Andina* Manuel Burga, comp. Ed. Fomciencias, Concytec, Shell e IFEA. Lima, 1989

ZULAWSKI, Ann "Forasteros y yanaconas: la mano de obra de un centro minero en el sigloXVII" En: : Harris et alt. *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. siglos XVI - XX*, CERES. La Paz, 1987

ZULAWSKI, Ann *They Eat from Their Labor. Work and Social Change in Colonial Bolivia* University of Pittsburgh Press. Pittsburgh and London, 1995

Fuentes de Internet.

Diccionario de Ciencia Política www.ciudadpolitica.com

<http://club.telepolis.com/geografo/urbana/historia.html> *¿Qué es una ciudad? Contribución a su definición*

www.tijuana.gob.mx. Imagen urbana de Tijuana., por Antonio Padilla Corona.

ARCHIVOS Y DOCUMENTOS CITADOS

BCUMSA BIBLIOTECA CENTRAL UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

BCUMSA Col. R. Gutiérrez No. 2216 Testamento de Fernández Guarachi en 1673

ARCHIVO Y BIBLIOTECA NACIONAL DE BOLIVIA. A.B.N.B.

EC Expedientes Coloniales

ABNB EC 1616.1	Probanza de Don Gerónimo Guarachi Cacique Principal del pueblo de Poopó en la causa con Don Diego Copatiti sobre las tierras de Tocotala
ABNB EC. 1664. 30	Expediente relacionado con Magdalena de Escobar y Ana María de Escobar por la estancia de tierras de Guancane
ABNB EC 1666. 37	Felipe Choqueticlla Casique de los indios Quillacas contra el clérigo Juan Torrez y Portugal sobre restitución de sus bienes.
ABNB EC 1677.1	Autos seguidos por Martín Yavi y demás principales del pueblo de Colquemarka de la parcialidad de Samancha-Aransaya (Carangas) sobre se declare ser de dicho pueblo Mateo Joseph Yavi y que acuda a la cobranza de las tasas como capitán nombrado para ello.
ABNB EC 1759.39	Formalidades seguidas respecto a los principales de Challapata sobre derecho a Casicasgo.
ABNB EC. 1804. 82.	Expediente de los Colqueguarachi-Choqueticlla (diez partes)
ABNB EC. Ad. 1804.82	Autos ante la Audiencia de Charcas entre doña Narcisa Choqueticlla Colqueguarachi Cacique y Gobernadora del repartimiento de Hatunquillacas con doña Antonia Copatiti sobre el derecho de propiedad de dicho cacicazgo

EP Escrituras Públicas de la ciudad de La Plata

ABNB EP 23	Testamento de Marcos Quispi Topo, yanacona
ABNB EP 12 Cuadernillo 14 1575	Poder de los casiques de Carangas, Quillacas, Sacaca, Guata etc. al Licenciado falcon para que les represente ante el Virrey ante el concilio de Lima

Mano de obra

ABNB Mano de obra 129	Actas de Cabildo 1569
ABNB Mano de obra 132	Actas de Cabildo 1570
ABNB Mano de obra 135	Actas de Cabildo 1570
ABNB Mano de Obra 797,	año 1767
ABNB Mano de Obra 157	año 1572

Minas

- ABNB Minas 3 N 195b Escritura particular de obligación. Juan Mata Barahona como administrador de la Compañía del trajín de Azogues de Potosí a favor de las comunidades e indios de Paria por 12. 616 pesos de plata ensayada de principal recibidos en la caja del pueblo de Saucare y por sus réditos con las garantías contenidas en la correspondiente escritura principal de censo y tributo
- ABNB Minas 4 N 290 Entendido he que esta Real Audiencia despacha provisiones repartiendo indios así de los que están diputados en Potosí para trajines como de cédula a meses y de semanas y demás de la provincia y que es grandísimo daño y pide breve remedio por estar la dicha villa y provincia la más cargada del reino a causa de los trajines del azogue...
- ABNB, Minas 10 N 1126 Don Juan Francisco Choquetijlla principal del pueblo de Jatun Quillacas con don Pedro García de Cárdenas y el Capitán Juan Jiménez de Alias por unas minas de sal
- ABNB Minas 13 N 1746 Contrato celebrado entre el gremio de azogueros de Potosí y Domingo de Guzmán vecino de dicha villa.
- ABNB Minas 730 Don Diego Chambilla, cacique del pueblo de Pomata, Cacique enterador de la mita de Chucuito sobre las cuentas de sus bienes administrados en Potosí a cuyo cargo había quedado Pedro Mateos.

Padrones de Indios.

ABNB Padrones Provincia Carangas 1842

Actas de cabildo de Potosí (CPLA)

ABNB CPLA Tomo 5
ABNB CPLA Tomo 6
ABNB CPLA Tomo 7
ABNB CPLA Tomo 8
ABNB CPLA Tomo 51 año 1767

ACMP ARCHIVO DE LA CASA DE LA MONEDA DE POTOSÍ

CR Cajas Reales

ACMP CR 9 año 1571 (1567) Libro de los cargos de los pesos de plata ensayada, plata corriente que entran en las cajas de tres llaves de

	los quintos reales y de otras haciendas particulares de los tributos de los Repartimientos que están en la Corona Real de la provincia de los Charcas
ACMP CR 911 año 1564- 1570	Libro de los cargos de los pesos de plata ensayada, plata corriente que entran en las cajas de tres llaves de los quintos reales y de otras haciendas particulares de los tributos de los Repartimientos que están en la Corona Real de la provincia de los Charcas
ACMP CR 26 1575	Padrón de yanaconas de Potosí

EN Escrituras Notariales

ACMP EN 8 1577
ACMP EN 28 4323
ACMP EN 32, 1601
ACMP EN 34 789
ACMP EN 324 1085

AJO ARCHIVO JUDICIAL DE ORURO

AJO N° 3 1689	Indio viejo deja a su hija en garantía por un préstamo
AJO RE	año 1659 -1661

AJP ARCHIVO JUDICIAL DE POOPÓ

AJP N° 5 1688	Tasa de Quillacas.
AJP N° 12 1773	Felipe Bernabé, alcalde de la estancia Caricari, indio natural de Toledo en autos contra Ascencio Aribiri por haberle quitado el bastón de alcalde en la fiesta de la Cruz.
AJP N° 25 1646	Visita de Yanaconas de la Chacara de Don Diego Challapa, nombrada Chatacari en el asiento de Itapaya (Cochabamaba)
AJP N° 13 1602	Petición de los Caciques de Condo sobre chacras y pastos a cuatro leguas de la Villa de la Plata o Potosí que poseen mas de cincuenta años.
AJP N° 120 1774 – 1746	Eustaquio Mateo de Mora en nombre de Don Bernardo Arce vecino de la villa de Cochabamba y hacendado en el valle de Cliza de aquella provincia en autos contra el Corregidor de dicha villa sobre el deslinde y despojo de tierras llamadas Challada y Ucuhe.
AJP N° 120 1621	Don Juan Chinchá, Don Diego Pablo Visa, Don Miguel Cosihuanca y Diego Zárate indios naturales del pueblo de San Agustín de Toledo, en autos con los caciques principales

	del ayllu Guayllanco sobre unas tierras nombradas Coapata, Chario Uyo, Tolastato Uyo y Mamani Chullpa.
AJP N° 120 1774 – 1746	Eustaquio Mateo de Mora en nombre de Don Bernardo Arce vecino de la villa de Cochabamba y hacendado en el valle de Cliza de aquella provincia en autos contra el Corregidor de dicha villa sobre el deslinde y despojo de tierras llamadas Challada y Ucucho.
AJP N° 423 AÑO 1608.	Marín y Gonzalo Cerón en autos contra los indios de Toledo y Challacollo sobre que no se les quiten los indios ovejeros que se les daba en virtud de una Provisión Real expedida por el Virrey Marqués de Cañete. Fs. 1-18 (numeración artificial).
AJP N° 680- 1789	Juan de Grandier subdelegado de Paria informa sobre la elección de Don Manuel Almanza Puri como Gobernador y cacique del pueblo de Toledo y Sicaya por la muerte del anterior cacique que era su hermano.
AJP N° 690 1786	El subdelegado de Paria informando sobre cartas dirigidas por Don Gregorio Constantino Miranda Puri gobernador de los indios de Toledo que residen en sus haciendas di Sicaya sobre el cobro de tributos
AJP N° 701 1739	Don Pablo Anaya y Don Juan de la Cruz del pueblo de San Agustín de Toledo reclamando por que el capitán enterador de la mita Sebastián Ayma les quito su ganado por incumplimiento de la mita.
AJP N° 714 1776	Los indios mitayos de San Agustín de Toledo contra el Alcalde Joseph Quispe Administrador de las tierras de Sicaya por quererles dar tres reales en lugar de las cinco cargas de maíz acostumbradas como avío para la mita.
AJP N° 966 1780	Autos entre Martín Colque y su hermana Isidora Colque
AJP N° 1011 1770	María Teresa del ayllu Yanaque de Condocondo sobre el robo de bienes de su casa.
AJP No 675 1758	Suplicatoria. Don Mateo Flores Gobernador y cacique principal del pueblo de Salinas de Garci Mendoza. Año 1758
AJP No 352 1772	El cacique Domingo Pérez de Salinas de Garci Mendoza sobre rezago de tasas
AJP No 1230 1709	Alejandro Loyola de Poopó sobre tierras
AJP No 1745 1743	El maestro de campo don Martín de Mier con don Melchor y don Lorenzo Rodríguez y don Manuel de Herrera, sobre el despoblado y defecto de pozo de unas estacas de mina en la veta de San Antonio, cerro de Chijituma, asiento de Poopó, provincia de Paria
AJP No 1417 1747	El indígena Guillermo Ramos con don Francisco Pérez para explotar un despoblado de la mina nombrada Sacramento en el asiento de Poopó

AJP No 1857 1784	El subdelegado de Paria a a Ignacio Flores,sobre indicios de que a tres leguas de Poopó, habría azogue
AJP No 1774	Bernardo Mendoza, residente en Poopó sobre deuda por fanegas de trigo
AJP No 1628	Dueño de minas sobre cobro de pesos
AJP No 1708	Dueño de minas sobre cobro de pesos
AJP No 1724	Dueño de minas sobre cobro de pesos
AJP No 98 1775	Agustín Sevilla originario de Poopó por deuda de pesos por traslado de cajones de llampos
AJP No 1062 1797	Blas Gerónimo, indio tributario del pueblo de Challapata, sobre pérdida de jumentos

Registro de escrituras

AJP RE-1 1693	Testamento de Rafael Aguilar arriero natural de Guamanga.
AJP RE-1 1693	Traspaso de diezmo del Capitan Cristobal de Miranda a Francisco de Mirtanda indio del pueblo de Chuquicota

AHCCO ARCHIVO HISTÓRICO DE LA CASA DE LA CULTURA DE ORURO

ACCO libro de cabildo 17 año 1618

AMC ARCHIVO MUNICIPAL DE COCHABAMBA

ECC Expedientes Coloniales Cochabamba.

AMC ECC Vol. 1	Inventario de bienes y ganado mayor de doña Maria de Salazar, difunta en el valle de Cliza y estancias de apacheta y Tutturapampa
AMC ECC Vol. 2	Inventario de una chacra denominada Sorata con casas y huertas junto al pueblo de Sipesipe tiene ganado mayor y menor, esclavos y otros enseres
AMC ECC Vol. 2	Remate de la estancia y ganado contenido en apacheta y Tutturapampa obtenido por Antonio Menendez
AMC ECC Vol. 5	Juicio ordinario de Bartolomé Barrientos hijo contra Juan de Cartagena sobre las tierras del valle de Cliza en Liquinas y del ganado mayor
AMC ECC Vol.5	Nombramiento de tutoría y curaduría de sus hijos menores a Mariana Sánchez viuda de Francisco de Salazar
AMC ECC VOL 5	Testamento e inventario de bienes de Jerónimo de Guzmán y los autos sobre los testigos tiene en propiedad ganado
AMC ECC Vol.7	Garci Ruiz de Orellana pide nuevo título de merced de una estancia de ganado en los altos de Sipesipe

AMC ECC Vol.7	Pedro Mejia de Sanabria pide merced de tierras en una estancia de ganado entre Tapacari y Chayapaya
AMC ECC Vol. 8	Petición: el cacique de Tapacari, Juan Andrés de la parcialidad de urinsaya pide el pago en cada año de 3 novillos y 30 carneros de castilla y 50 pesos en reales por su oficio
AMC ECC Vol. 12	Traslado de la provisión real otorgada por el virrey Conde del Villar a Andres, Martín y a Juan Arias que se les den diez indios pastores para sus ganados
AMC ECC VOL 13	Proceso de pleito entre los indios del repartimiento de Sipesipe y Juan Duran sobre tierras
AMC ECC, VOL 13	Proceso y peticion de los indios carangas y urus de paria en el reclamo y entrega de cuatro suyus por el coregidor
AMC ECC. Vol 13,	Proceso de pleito entre los indios del repartimiento de Sipesipe y Juan Duran sobre tierras.
AMC ECC, VOL 16	Visita al repartimiento de Sipesipe por Diego Nuñez
AMC ECC Vol 17	Peticion de apelacion de Juan Paca del pueblo de Colquemarca y otros. Piden se midan los 4 suyus
AMC ECC, VOL 17	Testigos presentados para declarar sobre las tierras que los ingas repartieron en un padrón.
AMC ECC, VOL 17	Provision real por Francisco de Toledo. Para la posesion de las tierras de Colcapirhua a peticion del cacique de Colquemarca
AMC ECC, VOL 17	Peticion de apelacion de Juan Paca del pueblo de Colquemarca y otros piden se midan los cuatro suyus
AMC ECC, VOL 17	Provison real ... Sobre las tierras de Challacollo
AMC ECC Vol.17	Probanza de los indios de Sipesipe acerca de que se les de licencia para vender tierras
AMC ECC Vol.18	Merced de tierras y título que pide Juan Gonzales Noguera de una estancia para ganados en el corregimiento de Chayanta
AMC ECC Vol.18	Testamento de don Miguel Achacata, natural que es del pueblo de Sipesipe
AMC ECC Vol.25	Causa ejecutiva seguida por Luis Sarasuri gobernador de los indios de Capinota ... Sobre las tierras de Ayata, Ilaurco y Colchacollo
AMC ECC Vol.25	Causa ejecutiva seguida por Diego de Verga protector de los naturales en nombre de los indios caciques carangas, quillacas, uruquillas que residen en Colcapirhua, contra los indios de Capinota por las tierras de Chulla
AMC ECC Vol.25	Testimonio sobre unas tierras de Illaurco que el obispo de Quito les quitó y les fue devuelto por la Real Audiencia a los indios caciques de Hachamocho del pueblo de Capinota

AMC ECC Vol.25	Titulos otorgados por el obispo de Quito... De la tierras llamadas Tacata a Juan de Serrano que no estan comprendidas en la ejecucion de los indios soras, urus y casayas de la provincia de paria
AMC ECC Vol.25	Peticion de amparo por Andres Cuyo cacique gobernador del pueblo de Capinota en nombre de los demas pide se les ampare en la posesion de sus tierras en Illaurco que Juan Serrano y Juan Condori se interponen sobre dichas tierras
AMC ECC Vol 25	Testimonio sobre unas tierras de Illaurco que el obispo de Quito les quitó y les fue devuelto por la Real Audiencia a los indios caciques de Hachamocho del pueblo de Capinota
AMC ECC Vol.26	Visita del Padre Fray Juan de León prior del convento de San Agustin de la ciudad del Cuzco a tres indios muchachos, Juan Pancana, natural de Challacollo de 12 años y Cristobal, chicha
AMC ECC Vol.26	Carta poder otorgada por fray Diego Rodriguez prior del convento de San Agustin del pueblo de Challacollo ...para que pueda cobrar de Bernardo de Encinas de censo a favor del hospital
AMC ECC, VOL 28	Testamento de Juan Flores Tiene carneros de la tierra
AMC ECC Vol.32	Venta de tierras de la estancia de Quirquiavi y Coacoa colinda con tierras de indios de Sacaca
AMC ECC Vol.33	Provision real sobre arrendamiento de tierras de Colcapirhua a favor de los indios de Colquamarca
AMC ECC Vol.33	Visita al repartimiento de Sipesipe por diego Nuñez ...
AMC ECC Vol.33	Petición de cumplimiento de provisión real sobre tierras de Colcapirhua enviada al capitan Martín de Mendoza corregidor de la Villa de Oropesa a petición del Licenciado Ruano Tellez en representación de los caciques e indios de Carangas de Colquamarca.
AMC ECC Vol.34	Provision real presentada por Tomas Chire, indio del Repartimiento de Paria, demanda les dejen libre en el pueblo de Sicaya
AMC ECC, VOL 35	Carta de deuda y obligacion otorgada por venta de ganado
AMC ECC Vol.35	Pleito sobre dos fanegadas de tierras del repartimiento de Tiquipaya. Contra los indios caciques del Repartimiento de Tiquipaya
AMC ECC Vol.40	Pleito sobre tierras de Illaurco por Tocata Baltazar y otros caciques principales del Repartimiento de Capinota
AMC ECC Vol.40	Títulos de tierras perteneciente a Martin Palacios otorgado por el obispo de Quito Luis Lopez
AMC ECC Vol. 40	Pleito sobre tierras de Illaurco por Tacata. Baltazar Chochani y Alonso Soto, Luis Pacata, caciques principales del repartimiento de Capinota e indios contra Sebastián López

AMC ECC VOL 40	Titulos de terreno de Martin de Palacios que se hallan ubicados junto a Colcapirhua
AMC ECC Vol 45	Probanza de los indios de San Agustín de Toledo, sobre las tierras de Sicaya.
AMC ECC, VOL 45	Proceso por los indios de Sipe sipe sobre las tierras de Canata contra Francisco Pizarro
AMC ECC, VOL 45	Probanza de los indios de todas las tierras de Sicaya

PCC Protocolos Coloniales Cochabamba

AMC PCC N°1 DOC. 75	Juan Toco y Francisco Copacaba caciques del pueblo de Tapacari con el corregidor Francisco de Saavedra sobre 900 pesos
AMC PCC N°1 DOC. 105	Lorenzo de Aldana
AMC PCC N°1 DOC. 230	Fletamento
AMC PCC N°1 DOC. 315	Juan Topa Yupanqui contrata servicios
AMC PCC N°1 DOC. 336	Probanza de indios del Paso y Tiquipaya
AMC PCC N°1 DOC. 1040	Titulo de Lorenzo de Aldana
AMC PCC N°85 Doc. 150	Escritura de fletamento otorgada por Miguel Yucra, Bernabe Pascual y Andres Choque, indios del pueblo de San Agustin de toledo, provincia de Paria, para llevar a la villa Imperial de Potosí ... 500 hanegas de harina de trigo
AMC PCC N°85 DOC. 159	Escritura de fletamento otorgada por Miguel Yucra, Bernabe Pascual y Andres Choque, indios del pueblo de San Agustin de toledo, provincia de Paria, para llevar a la villa Imperial de Potosí ... 500 hanegas de harina de trigo
AMC PCC N°88 DOC.381	Escritura de concierto entre don Juan Antonio de la Cruz y don Manuel Lopez Valgra para que pueda ejercer el oficio de arriero por el plazo de un año por la suma de 120 pesos corrientes
AMC-313 CA	Testamento del Casique Colla Pedro Arapa.

AGI ARCHIVO GENERAL DE INDIAS

AGI Escribanía 504	Residencia de Melchor de la Barra y Rocaful Duque de la Palata
AGI Justicia 658	Autos fiscales. El Fiscal contra Antonio Alvarez vecino de la ciudad de La Plata sobre la encomienda de Huachacalla
AGI/Contratación 524 N.2 R.3	Autos de bienes de difuntos Ramo 3 de Inés Fernandez Palla India por otro nombre Inés Paco Natural de Cuzco difunta testamento en Potosí

AGI/MP-Bs As 154	Intendencias próximas al Virreinato Río de La Plata
AGI/Escribanía 504-A	Antonio Vaca de Castro con Pedro de Córdoba sobre repartimiento de indios de Carangas
AGI/Escribanía 844-A	Herederos de Ana Gutierrez mujer de Hernán Vela con los indios de Aullagas (1583)
AGI/Charcas 414	Relación de meritos de eclesiásticos de Carangas 1681-1766

AGNA ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN ARGENTINA

AGNA 13.17.1.1	Visita de los indios de Charcas por el Duque de La Palata
AGNA 13.18.6.5	Forasteros de Carangas, año 1602-1683
AGNA 13.8.4.3	Cuaderno y Padrón de los indios y ausentes de este pueblo de Curaguara con declaración de los que contribuyen con los Reales tributos y mita de Potosí
AGNA 13.17.1.4	Padrón de Oruro año 1786

AGNP ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ

AGN RH CR Potosí Leg. 1223 año 1672-1673 Padrón de Yanaconas de su Majestad. Potosí